

# **Menschenrechte und ihre moralphilosophische Begründung**

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Andrea Rechsteiner

Angenommen im Herbstsemester 2015  
auf Antrag der Promotionskommission:  
Prof. Dr. Peter Schaber (hauptverantwortliche Betreuungsperson)  
Prof. Dr. Anna Goppel

Zürich, 2017

**Abstract:**

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 stellt das Fundament des internationalen Menschenrechtsschutzes dar. In der Erklärung werden in 30 Artikeln die Menschenrechte verkündet, wobei für jedes Recht gilt, dass es jeder Person ungeachtet ihrer Rasse, Religion, Nationalität oder Geschlechts und dergleichen mehr zukommen soll. Trotz der vermeintlichen Eindeutigkeit dieser Erklärung ist die Liste der ungeklärten Fragen lang. Eine viel diskutierte Frage in der philosophischen Debatte richtet sich dabei auf die Begründung der Menschenrechte. Es ist diese Frage, die in dieser Arbeit diskutiert wird. Dabei wird anhand einschlägiger philosophischer Positionen zur Begründung der Menschenrechte ein systematischer Überblick über die Debatte und die wichtigsten Probleme der verschiedenen Ansätze verschafft.

The Universal Declaration of Human Rights adopted in 1948 constitutes the basis of the international human rights protection. The declaration consists of 30 articles wherein every person is entitled to all the declared rights regardless of their race, religion, nationality or gender etc. In spite of the alleged unambiguousness of the declaration the list of the unanswered questions is long. An intensely discussed question in the philosophical debate is the one concerning the justification of human rights. It is this question that is discussed in this paper. A systematic overview over the debate is given by discussing the most relevant philosophic positions regarding the justification of human rights.

## **Danksagung**

Es ist mir ein grosses Anliegen, allen Menschen von ganzem Herzen zu danken, die mich beim Verfassen meiner Dissertation unterstützt haben.

Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Herr Prof. Dr. Peter Schaber. Er hat mich ermutigt, diese Dissertation zu schreiben und sich immer wieder Zeit genommen, meine Arbeit zu lesen, mit mir zu diskutieren und mich mit wertvollen Hinweisen zu unterstützen. Mich fasziniert seine Leidenschaft für philosophische Fragestellungen und die Ernsthaftigkeit, mit welcher er sich mit der Philosophie befasst. Herr Prof. Dr. Peter Schaber verkörpert für mich die Idee der Philosophie – die Liebe zur Weisheit. Die fünf Jahre Zusammenarbeit an seinem Lehrstuhl waren für mich in unzähligen Hinsichten gewinnbringend. Von ihm habe ich nicht nur fachlich sondern auch persönlich sehr viel gelernt. Er hat mich in meiner Weiterentwicklung sehr gefordert und gefördert.

Ein grosser Dank geht auch an Frau Prof. Dr. Anna Goppel, die meine Dissertation als Zweitgutachterin gelesen hat. Sie hat mir deutlich gemacht, dass Sie an mich glaubt und mich ermutigt, die Arbeit zu Ende zu schreiben. Auch sie hat sich immer wieder Zeit genommen, mir wertvolle Rückmeldungen zu geben und mich fachlich und persönlich zu unterstützen.

Holger Baumann danke ich aufrichtig für die unzähligen, äusserst gewinnbringenden Gespräche, die konstruktive Kritik und seine Fähigkeit, meinen Blick immer wieder auf das Wesentliche zu lenken. Mit seinem äusserst umfassenden Wissen der Philosophie sowie seinem schnellen, kreativen und strukturierten Denken hat er mir sehr geholfen, diesen Text zu verfassen.

Lukas Nägeli danke ich für das kritische Lesen des zweiten Teils. Ebenso möchte ich allen Kolleginnen und Kollegen des Ethikzentrums für die anregenden Diskussionen, Gespräche und wertvollen Inputs danken.

Vanessa Sonder hat das gesamte Manuskript gegengelesen und sprachliche Korrekturen vorgeschlagen – auch bei ihr bedanke ich mich herzlich. Gertrud Rechsteiner, meine Mutter, hat mich während meiner Studienzeit nicht nur finanziell sondern auch mit viel Geduld und Beratungskompetenz unterstützt. Auch ihr möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

Diese Dissertation zu schreiben war für mich anspruchsvoll und verlangte auch einiges an Durchhaltewillen. Meine Freundinnen, Freunde sowie mein Bruder Michael waren auch während dieser Zeit immer für mich da. Sie zeigten Verständnis und haben mich alle, jeder auf seine Art, unterstützt – Euch allen danke ich dafür von ganzem Herzen!

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
<b>Teil I: Begründungsskepsis.....</b>	<b>13</b>
1. Richard Rorty .....	14
1.1. Gefühl statt Rationalität.....	15
1.2. Rationalität trotz Gefühl .....	21
1.3. Zusammenfassung .....	28
<b>Teil II: Praktische Konzeptionen .....</b>	<b>30</b>
2. Charles Beitz.....	31
2.1. Hauptkritik an moralischen Konzeptionen .....	33
2.2. Eine praktische Konzeption der Menschenrechte .....	35
2.2.1. Grundlegende Idee.....	35
2.2.2. Funktionen der Menschenrechte.....	38
2.2.3. Zusammenhang zwischen Praxis und Theorie .....	40
2.3. Zwei Einwände gegen die praktische Konzeption .....	42
2.3.1. Unzureichende Abgrenzung von moralischen Konzeptionen .....	42
2.3.2. Bestimmung der drei Funktionen .....	45
2.4. Zusammenfassung .....	48
<b>Teil III: Moralische Konzeptionen.....</b>	<b>49</b>
3. Einleitung.....	50
<b>IIIa: Bedürfniskonzeptionen .....</b>	<b>53</b>
4. Grundbedürfnisse begründen die Menschenrechte.....	54
5. David Miller .....	58
5.1. Grundbedürfnisse.....	58
5.2. Einwände gegen Miller.....	65
5.2.1. Brad Hooker .....	65
5.2.2. Zu minimalistischer Begriff von Grundbedürfnissen.....	68
6. Gillian Brock .....	70
6.1. Grundbedürfnisse sichern ein minimal gutes Leben .....	70
6.2. Brock und die Religions- und Meinungsfreiheit – ein Einwand .....	73
7. Allgemeiner Einwand: Problem der Statuszuschreibung .....	76
7.1. Grundbedürfnisse: Keine plausible Begründung für Menschenrechte.....	82
<b>IIIb Würdekonzeptionen .....</b>	<b>83</b>
8. Gewirths dialektisch notwendiges Argument.....	84
8.1. Das Argument.....	86
8.2. Menschenwürde im dialektisch notwendigen Argument .....	96
8.2.1. Inhärente Würde als intrinsischer Wert.....	96
8.2.2. Das Argument unter Berücksichtigung der Würde .....	97
8.3. Würde: Einwand der subjektiven Forderung.....	99

9. Jeremy Waldron: Ein juristischer Würdebegriff .....	102
9.1. Würde als legaler Status .....	103
9.2. Menschenwürde ein juristisches Konzept .....	106
9.3. Begründungszusammenhang Würde und Menschenrechte .....	108
9.4. Menschenwürde: Ein rein juridisches Konzept? .....	111
10. Nagel: Würde als Status der Unantastbarkeit .....	116
10.1. Intrinsische versus instrumentelle Theorien .....	118
10.2. Kernprobleme instrumenteller Theorien .....	120
10.2.1. Problem der Statuszuschreibung (Kernproblem 1) .....	120
10.2.2. Problem der Abwägbarkeit (Kernproblem 2) .....	121
10.3. Begründung der Menschenrechte .....	121
10.4. Kernprobleme intrinsischer Theorien .....	126
10.4.1. Skopus-Problem (Kernproblem 3) .....	126
10.4.2. Träger-Problem (Kernproblem 4) .....	129
10.5. Zusammenfassung .....	130
<b>IIIc Mischkonzeptionen .....</b>	<b>132</b>
11. Interessen und Würde .....	133
12. Griffins Begründung der Menschenrechte .....	136
12.1. Erste Grundlage: Normatives Handlungsvermögen .....	136
12.2. Zweite Grundlage: Anwendbarkeitsgesichtspunkte .....	138
12.3. Teleologische Theorie .....	141
12.4. Zwei Einwände .....	143
12.4.1 Ausschluss relevanter Personengruppen (Träger-Problem) .....	143
12.4.2. Adäquatheitsbedingung wird nicht erfüllt .....	144
13. John Tasioulas Mischkonzeption .....	148
13.1. Universelle, objektive, verpflichtende Interessen .....	148
13.2. Würde als zweites Begründungselement: Trade-off Verbot .....	151
13.3. Die Würde übernimmt keine Begründungsleistung .....	153
13.4. Die Probleme von Mischkonzeptionen .....	156
14. Zusammenfassung und Ausblick .....	157
Literaturverzeichnis .....	159

# Einleitung

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 stellt das Fundament des internationalen Menschenrechtsschutzes dar. In der Erklärung werden in 30 Artikeln die Menschenrechte verkündet, wobei für jedes Recht gilt, dass es jeder Person ungeachtet ihrer Rasse, ihrer Religion, ihrer Nationalität oder ihres Geschlechts zukommen soll:

„Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.“<sup>1</sup>

Trotz der vermeintlichen Eindeutigkeit dieser Erklärung ist die Liste der ungeklärten Fragen sowohl in der politischen wie auch in der philosophischen Diskussion lang. Eine viel diskutierte Frage in der philosophischen Debatte richtet sich dabei auf die Begründung der Menschenrechte. Es ist diese Frage, die im Folgenden diskutiert werden soll.

In Teil I wird anhand von Richard Rorty<sup>2</sup> die pragmatische Position herausgearbeitet, welche Begründungen für Menschenrechte grundsätzlich zurückweist. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen dabei zwei Punkte: Erstens geht es darum aufzuzeigen, dass Rortys formulierte Adäquatheitsbedingung an eine philosophische Theorie – dass nämlich Philosophen dann gute Arbeit leisten, wenn sie möglichst viele Menschen von der Menschenrechtskultur zu überzeugen vermögen (Adäquatheitsbedingung der Effizienz) – nicht zutreffend ist. So werde ich dafür argumentieren, dass eine philosophische Theorie auch dann einen Sinn hat, wenn diese nicht im rortyschen Sinn effizient ist. Demgegenüber wird zweitens eine andere Adäquatheitsbedingung an eine philosophische Theorie herausgearbeitet: In Abgrenzung zu Rortys Kriterium der Effizienz muss eine philosophische Theorie, so die hier vertretene These, Kritik und Selbstkritik ermöglichen (Adäquatheitsbedingung der Kritikfähigkeit). Am Ende von Teil I steht demnach die These, dass begründungsorientierte Philosophie durchaus einen

---

<sup>1</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 2.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Rorty (1996).

Sinn und eine Berechtigung hat – dies auch dann, wenn sie die Effizienzbedingung von Rorty nicht erfüllt. Entsprechend werden in den anschliessenden Teilen II und III Ansätze in den Blick genommen, die Begründungen für Menschenrechte zu geben beabsichtigen.

Begründungstheorien für Menschenrechte werden typischerweise in zwei Lager – *praktische* oder *politische* und *moralische* Konzeptionen – aufgeteilt.<sup>3</sup> Diese Aufteilung wird hier übernommen. Teil II behandelt zunächst anhand des Vorschlages von Charles Beitz<sup>4</sup> eine praktische Konzeption. Konzeptionen dieser Art werden üblicherweise und so auch von Beitz als Gegenvorschlag zu moralischen Konzeptionen formuliert. So nehmen moralische Konzeptionen nicht-kontingente Eigenschaften des Menschen als Grundlage der Menschenrechte an. Im Gegensatz dazu gehen praktische Konzeptionen davon aus, dass die Menschenrechte anhand der politischen Funktionen, die ihnen im globalen Menschenrechtsdiskurs tatsächlich zugeschrieben werden, zu explizieren und zu begründen sind. Das heisst, die entscheidende Richtlinie beim Ausformulieren einer Menschenrechtstheorie bildet den praktischen Konzeptionen zufolge die Menschenrechtspraxis, wie sie tatsächlich betrieben wird. Ziel von Teil II ist es, die Motivation und die zentralen Thesen von Beitz herauszuarbeiten und kritisch zu beleuchten. Im Mittelpunkt der Kritik steht dabei der Einwand, dass sich sein Ansatz insofern nicht von moralischen Konzeptionen abgrenzen lässt, als dass jener unter anderem auf Überlegungen beruht, die charakteristisch für moralische Konzeptionen sind. Darüber hinaus werde ich dafür argumentieren, dass Beitz' Hauptmotivation für das Vertreten einer praktischen Konzeption nicht überzeugend ist. So ist die allgemeine Befürwortung – entgegen Beitz' Einschätzung – keine Adäquatheitsbedingung an eine Begründungstheorie der Menschenrechte. Für eine befriedigende Theorie dieser Art ist es nicht ausschlaggebend, dass alle von ihr überzeugt werden oder sie faktisch akzeptieren – vielmehr ist es von zentraler Bedeutung, dass eine Theorie der Menschenrechte plausible und stichhaltige Argumente liefert.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Einteilung beispielsweise Nickel (2014b) oder Schaber (2011a).

<sup>4</sup> Vgl. hierzu insbesondere Beitz (2009).

<sup>5</sup> Diese Zurückweisung von Beitz scheint auf den ersten Blick dieselbe zu sein, die ich gegen Rorty vorbringen werde. Wie ich allerdings im Kapitel zu Rorty darlegen werde, sind die beiden Ansätze klar voneinander zu unterscheiden.



Am Ende der Teile I und II kann also ein erstes Zwischenfazit gezogen werden. So wird einerseits die These vertreten, dass grundsätzlich eine begründungsorientierte Philosophie verfolgt werden sollte, und andererseits, dass mit Blick auf die Begründung der Menschenrechte keine praktische, sondern eine moralische Konzeption vertreten werden sollte. Diese Einschätzung spiegelt sich insofern in der Länge der einzelnen Teile wieder, als der dritte Teil zu den moralischen Konzeptionen weitaus am meisten Raum einnimmt.

Im Gegensatz zu praktischen Konzeptionen orientieren sich moralische Konzeptionen nicht an den politischen Funktionen, welche den Menschenrechten in der Praxis zugeschrieben werden. Vielmehr steht die Idee im Mittelpunkt, dass Menschenrechte von spezifisch menschlichen Eigenschaften abgeleitet sind: Menschenrechte kommen den Menschen aufgrund von nicht-kontingenten Eigenschaften, das heisst, aufgrund von Eigenschaften, die sie als Menschen haben, zu. Im Hinblick auf Teil III wird an eine Begründungstheorie der Menschenrechte folgende Adäquatheitsbedingung formuliert:

*Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung:*

Eine Begründungstheorie muss zumindest einige der zentralen Menschenrechte als solche ausweisen können.<sup>6</sup> Mit anderen Worten: Einige der Menschenrechte, die weitgehend unumstritten sind, müssen von einer Begründungstheorie erfasst werden, damit diese als plausibel erachtet werden kann. Dazu zähle ich die folgenden Rechte aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: Das Recht, nicht gefoltert zu werden (Art. 5); das Recht, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden (Art. 4); das Recht auf Religionsfreiheit (Art. 18); das Recht auf Meinungsfreiheit (Art. 19) und das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (Art. 25). Das Erfüllen der *Adäquatheitsbedingung* ist freilich als notwendige und nicht als hinreichende Bedingung für eine plausible Menschenrechtstheorie zu verstehen: Eine Theorie überzeugt nicht bereits dann, wenn sie die aufgeführten Rechte als solche ausweisen kann. Dazu gehören wohl einige

---

<sup>6</sup> Buchanan formuliert eine ähnliche Adäquatheitsbedingung. Vgl. hierzu Buchanan (2010), S.692: „Consonance with the most stable intuitions about human rights (e.g., if a theory cannot account for the right against torture or against slavery being a human right, this counts against it).“ Vgl. hierzu ebenso Nickel (2014b), Abschnitt 3.

Rechte mehr. Vielmehr muss eine adäquate Begründungstheorie mindestens diese Rechte als solche ausweisen können – eine Theorie, die das nicht kann, ist zu verabschieden. Die Aufzählung ist deshalb minimal gehalten, weil davon ausgegangen werden kann, dass zumindest die aufgeführten Rechte unbestritten zu den Menschenrechten zählen.

Teil III ist in drei Untergruppen (IIIa, IIIb und IIIc) eingeteilt, wobei sich die Gruppen hinsichtlich der spezifisch menschlichen Eigenschaft, welche die Menschenrechte jeweils begründen soll, unterscheiden: Grundbedürfnisse (a), Würde (b) und eine Verbindung von Interessen und Würde (c). Das systematisch wichtigste Ergebnis stellt dabei die Herausarbeitung der Kernprobleme und deren Zuordnung zu den Gruppen IIIa (instrumentelle Ansätze) und IIIb (intrinsische Ansätze) dar. Diese erfolgt insbesondere im Rahmen der Auseinandersetzung mit Thomas Nagel in Teil IIIb. Die Gegenüberstellung der Kernprobleme von den jeweiligen Positionstypen führt mich dazu, in Teil IIIc Mischkonzeptionen – das heisst Konzeptionen, welche die Elemente der Gruppen a) und b) verbinden – in den Blick zu nehmen. Hierbei wird vor allem die Frage im Mittelpunkt stehen, ob Mischkonzeptionen aufgrund ihres hybriden Aufbaus sowohl die Kernprobleme von Gruppe a) wie auch diejenigen der Gruppe b) ausräumen können.

### **III a: Grundbedürfniskonzeptionen**

In die erste Gruppe fallen die Grundbedürfniskonzeptionen von David Miller und Gillian Brock.<sup>7</sup> Die zentrale Idee dieser Ansätze lautet, dass bestimmte menschliche Grundbedürfnisse es rechtfertigen, dass alle gegenüber allen in der Pflicht stehen, diese in der Form von Menschenrechten zu schützen. Miller und Brock vertreten dabei beide die Auffassung, dass Grundbedürfnisse diejenigen Güter umfassen, die jeder Mensch als Mensch braucht, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Die Grundbedürfnisse kommen mithin allen Menschen aufgrund von nicht-kontingenten, menschlichen Eigenschaften zu. Ansätze dieser Art sind auf den ersten Blick offensichtlich vielversprechend. Erstens scheinen die von ihnen ins Zentrum gestellten

---

<sup>7</sup> Miller stellt seine Position insbesondere in Miller (2007a) dar, Brock in Brock (2005).

Güter so wichtig zu sein, dass sie es rechtfertigen, andere unter eine Pflicht zu stellen. Zweitens scheinen sie genau die richtigen Güter als Menschenrechte ausweisen zu können. Zu denken ist in diesem Zusammenhang beispielsweise an das Subsistenzrecht<sup>8</sup> oder das Recht auf körperliche und geistige Gesundheit<sup>9</sup>: Der menschenrechtliche Schutz richtet sich bei diesen Rechten, so könnte man meinen, genau auf diejenigen Dinge, die jeder Mensch notwendigerweise benötigt, um ein minimal gutes Leben zu führen. Drittens lassen sich Grundbedürfnisse auf den ersten Blick vergleichsweise einfach ermitteln: Es sind diejenigen Güter, die jeder Mensch unabhängig von seiner persönlichen Lebensführung, seinen persönlichen Plänen und Wünschen und auch unabhängig von der Kultur, der er angehört, notwendigerweise braucht.

Trotz der Anfangsplausibilität, die der Grundbedürfniskonzeptionen damit zukommt, versuche ich in meiner detaillierten Auseinandersetzung zu zeigen, dass Grundbedürfnisse keine geeignete Grundlage für die Menschenrechte darstellen. So erfüllen sie die oben formulierte *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* insofern nicht, als dass sie die Menschenrechte auf Religions- und Meinungsfreiheit und das Menschenrecht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht als solche ausweisen können. Die Erklärung hierfür, die ich in diesem Zusammenhang herausarbeite, verweist auf ein tiefliegendes und grundsätzliches Problem dieser Theorien, welches zugleich das erste Kernproblem (*Problem der Statuszuschreibung*) instrumenteller Theorien, zu welchen Bedürfniskonzeptionen zählen, darstellt: Solche Theorien sind nicht in der Lage, die zentrale Funktion von Menschenrechten zu erfassen. Denn Menschenrechte schützen nicht das menschliche Wohlergehen respektive ein minimal gutes Leben. Vielmehr liegt ihre Funktion darin, den Menschen einen bestimmten Status – der oftmals „Würde“ genannt wird – zuzusichern. Durch die Zuschreibung dieses Status werden Menschen als Wesen anerkannt, die eine bestimmte Behandlung verdienen. Menschenrechte drücken mithin aus, dass wir bestimmte Dinge allen Menschen als Menschen schulden. Dieses Fazit leitet direkt zur zweiten Gruppe über, in der die Würdekonzeptionen von Alan Gewirth, Jeremy Waldron und Thomas Nagel besprochen werden.

---

<sup>8</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 25.

<sup>9</sup> Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Artikel 12.

### IIIb Würdekonzeptionen

Im Gegensatz zu Bedürfniskonzeptionen sind die Menschenrechte den Ansätzen der zweiten Gruppe zufolge nicht durch Grundbedürfnisse, sondern durch einen moralischen Status begründet, der Personen eine bestimmte Behandlung zusichert. Dieser Status wird in dieser Arbeit als „Würde“ bezeichnet: Die Anerkennung des moralischen Status von Personen kommt der Anerkennung ihrer Würde gleich. Innerhalb von Gruppe b) werden drei einschlägige Ansätze – diejenigen von Gewirth, Waldron und Nagel – diskutiert. Dabei sind die Ansätze absichtlich so gewählt, dass ein Einblick in drei völlig unterschiedliche Würdekonzeptionen gegeben wird.

Gewirth<sup>10</sup> zufolge lässt sich anhand eines dialektisch notwendigen Arguments zeigen, dass Menschenrechte in der Würde begründet sind. Jedes handlungsfähige Subjekt, so Gewirth, ist aus Gründen der Rationalität zur Anerkennung einer bestimmten Urteilssequenz genötigt, die es von der universellen, inhärenten Menschenwürde zu den Menschenrechten führt. Ich werde darlegen, dass ein handlungsfähiges Subjekt aus Gründen der Rationalität nicht dazu genötigt ist, die von Gewirth vorgeschlagene Urteilssequenz anzuerkennen und dementsprechend sein Begründungsvorschlag nicht überzeugen kann. In der Auseinandersetzung mit Gewirth werde ich mithin in erster Linie aufzeigen, dass sein Argument nicht schlüssig ist, das heisst, weder werden die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* noch die oben angesprochenen Kernprobleme von zentraler Bedeutung sein. Diese Position wird hier dennoch so ausführlich diskutiert, weil der Vorschlag des dialektisch notwendigen Argumentes einerseits einer prominenten Strömung in der Debatte angehört. Andererseits ist Gewirths Ansatz auf den ersten Blick insofern sehr attraktiv, als er eine Begründung der Menschenrechte zu liefern scheint, die für alle leicht nachvollziehbar ist und die alle aus Gründen der Rationalität akzeptieren müssen. Wenn seine Ausführungen richtig wären, hätte er auf relativ einfache Weise die komplexen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Begründung der Menschenrechte bewältigt.

---

<sup>10</sup> Vgl. Gewirth (1982a) und Gewirth (1992).

Waldron<sup>11</sup> wird hier deshalb diskutiert, weil er als prominenter Vertreter einer Würdekonzepktion einen anderen Zugang zum Menschenwürdebegriff als die meisten Philosophen hat. Während ein Grossteil die Menschenwürde als ein moralisches Konzept auffasst, betrachtet Waldron die Würde als ein rein juridisches Konzept. Ich bespreche ihn dennoch im Rahmen der moralischen Konzeptionen, weil er die Würde in spezifisch menschlichen Eigenschaften begründet, was in der vorliegenden Diskussion als charakteristisches Merkmal von moralischen Konzeptionen gilt. Ganz in diesem Sinn werde ich dann auch dafür argumentieren, dass Waldrons Explikation von Würde sich nicht grundsätzlich von derjenigen unterscheidet, welche Vertreter moralischer Würdekonzepktion liefern. An der Position Waldrons zeigt sich darüber hinaus ein Kernproblem (*Träger-Problem*) intrinsischer Theorien. So sind im Rahmen seines Vorschlages eine bedenklich grosse Anzahl an Personen – zum Beispiel Säuglinge, demente oder schwer geistig behinderte Personen – als Menschenrechtsträger ausgeschlossen, da sie nicht unter seinen Würdebegriff fallen.

Nagel<sup>12</sup> grenzt sich – im Gegensatz zu Gewirth und Waldron – explizit von Bedürfniskonzeptionen ab. Seine Kritik ist dabei vergleichbar mit dem Einwand, den ich gegen Bedürfniskonzeptionen erhebe: Grundbedürfnisse stellen keine plausible Grundlage für die Menschenrechte dar, weil anhand von Grundbedürfnissen die zentrale Funktion von Menschenrechten – nämlich die Zuschreibung eines moralischen Status – nicht erfasst wird: Menschenrechte schützen nicht das menschliche Wohlergehen, sondern den moralischen Status von Personen. Nagel expliziert den Status dabei als Status der Unantastbarkeit. Das heisst, dass allen Personen ein Bereich zusteht, in welchen niemand ohne gerechtfertigten Grund eingreifen darf. Im Gegensatz zu Gewirth und Waldron stellt Nagel die Explikation dieses Status in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. In meiner Auseinandersetzung arbeite ich heraus, dass Nagels Position vor allem deshalb wichtig und interessant ist, weil er die Menschenrechte mit dem Schutz eines fundamentalen moralischen Status verbindet und sich insofern von Bedürfniskonzeptionen abgrenzt; seine eigene Explikation des moralischen Status über den Begriff der Unantastbarkeit ist für vorliegende Zwecke dagegen weniger zentral.

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa Waldron (2012).

<sup>12</sup> Nagel (1995).

Ferner werde ich Nagels Position insofern kritisch beleuchten, als sich die positiven Menschenrechte nicht vom moralischen Status ableiten lassen. Damit erfüllt auch er die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht, weil er das Subsistenzrecht nicht als Menschenrecht ausweisen kann.

Nagel ist für meine Untersuchung auch noch in einer weiteren Hinsicht von grosser Bedeutung. So unterscheidet er zwischen intrinsischen und instrumentellen Begründungstheorien für Menschenrechte. Bei ersteren steht die Idee im Mittelpunkt, dass Menschenrechte einen fundamentalen Status schützen. Dementsprechend formulieren Nagel und Waldron eine intrinsische Theorie.<sup>13</sup> Instrumentelle Theorien zeichnen sich dagegen dadurch aus, dass Menschenrechte Güter schützen, die das menschliche Wohlergehen fördern. Offensichtlich können diese Güter Verschiedenes darstellen. Ich werde nur zwei Möglichkeiten – Interessen und Grundbedürfnisse – in den Blick nehmen. Dies deshalb, weil im Rahmen dieser Arbeit als Beispiele rein instrumenteller Theorien nur die Bedürfniskonzeptionen von Miller und Brock, sowie als Beispiele von partiell instrumentellen Theorien die Mischkonzeptionen von Tasioulas und Griffin, welche Menschenrechten Interessen zu Grunde legen, diskutiert werden.

Anhand von Nagels Abgrenzung zwischen intrinsischen und instrumentellen Theorien kann sehr gut veranschaulicht werden, was die Kernprobleme von instrumentellen Theorien (Bedürfniskonzeptionen) einerseits und von intrinsischen Theorien (Status- respektive Würdekonzeptionen) andererseits sind. In meinen Ausführungen wird dabei deutlich werden, dass das Kernproblem 1 (*Problem der Statuszuschreibung*) das zentrale Problem von instrumentellen und das Kernproblem 3 (*Skopus-Problem*) das zentrale Problem von intrinsischen Theorien darstellt. Es sind auch diese beiden Probleme, die in direktem Zusammenhang mit der *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* stehen. Mit anderen Worten: Die jeweiligen Vorschläge erfüllen die Adäquatheitsbedingung insofern nicht, als sie eines der beiden Kernprobleme aufweisen.

---

<sup>13</sup> Ob Gewirth eine in diesem Sinn intrinsische Theorie formuliert ist weniger eindeutig und für vorliegende Zwecke auch nicht relevant. So wird hier Gewirth aus den bereits genannten Gründen und nicht deshalb, weil er eine intrinsische Theorie vertritt, diskutiert.

## **Kernprobleme instrumenteller Theorien**

### *1) Keine Zuschreibung eines moralischen Status (Problem der Statuszuschreibung)*

Das erste Kernproblem instrumenteller Ansätze, welches im Rahmen der kritischen Auseinandersetzung mit den Bedürfniskonzeptionen detailliert herausgearbeitet wird, besteht darin, dass diese die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden. Aufgrund des Problems der Statuszuschreibung erfüllen instrumentelle Theorien die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht: So können sie beispielsweise das Menschenrecht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht als solches ausweisen, weil sie die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden.

### *2) Menschenrechte erlauben trade-offs (Problem der Abwägbarkeit)*

Nagel weist hinsichtlich instrumenteller Theorien auf ein weiteres Problem hin. Nämlich, dass deren Grundlage – also die Güter, welche das menschliche Wohl fördern – gegen andere Güter aufgewogen werden können: Die Interessen respektive Grundbedürfnisse von A können gegen diejenigen von B abgewogen werden. Damit erlauben Menschenrechte, die auf diesen Gütern basieren, interpersonelle Abwägungen (trade-offs).

Intrinsische Theorien weisen beide Probleme nicht auf: Ihr zentrales Anliegen besteht gerade darin, den Menschen einen fundamentalen moralischen Status zuzuschreiben. Und da davon ausgegangen wird, dass sich dieser Status nicht gegen andere Werte oder Güter abwägen lässt, erlauben die Menschenrechte diesen Theorien zufolge prinzipiell keine trade-offs.

## **Kernprobleme intrinsischer Theorien**

### *3) Gewisse Menschenrechte lassen sich nicht vom Status ableiten (Skopus-Problem)*

Wie im Rahmen der Auseinandersetzung mit Nagel gezeigt werden soll, sind intrinsische Theorien allgemein mit dem Problem konfrontiert, dass sich zumindest bestimmte positive Menschenrechte nicht vom moralischen Status ableiten lassen. Aufgrund des Skopus-Problems erfüllen intrinsische Theorien die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht. So kann beispielweise

das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard nicht vom moralischen Status von Personen abgeleitet werden.

#### *4) Ausschluss relevanter Personengruppen (Träger-Problem)*

Darüber hinaus weisen intrinsische Theorien – wie anhand von Waldron aber auch von Nagel deutlich werden wird – allgemein das Problem auf, dass eine grosse Anzahl von Personen – so zum Beispiel Säuglinge, demente, schwer geistig behinderte oder irreversibel koma-töse Personen – keine Menschenrechte haben, da sie den geforderten Status nicht haben. Dies steht der weitgeteilten Auffassung entgegen, dass Menschenrechte in dem Sinne universell sind, als dass sie allen Menschen zukommen.

Obwohl ich glaube, dass dieses Problem ernst zu nehmen ist, werde ich hierauf nicht ausführlich eingehen. Meines Erachtens ist es nämlich sinnvoll, eine Theorie zunächst mit Blick auf jene Wesen zu überprüfen, die ihr zufolge Menschenrechtsträger sind. Wie sich zeigen wird, gerät das zentrale Problem intrinsischer Ansätze (*Skopus-Problem*) schon an dieser Stelle in den Blick.

Die Gegenüberstellung der vier Kernprobleme dient als Grundlage für Gruppe c). Innerhalb dieser dritten Gruppe werden Ansätze besprochen, die intrinsische mit instrumentellen Elementen verbinden (Mischkonzeptionen). Im Mittelpunkt von IIIc steht dementsprechend die Frage, ob Mischkonzeptionen aufgrund ihres hybriden Aufbaus in der Lage sind, sowohl die Schwierigkeiten von rein intrinsischen als auch diejenigen von rein instrumentellen Theorien auszuräumen.

### **IIIc Mischkonzeptionen**

In die dritte Gruppe fallen die Mischkonzeptionen von Griffin und Tasioulas.<sup>14</sup> Beide legen den Menschenrechten Interessen – das heisst Güter, die das menschliche Wohl fördern – zu Grunde, wobei ihre Ansätze aber zugleich auch Elemente intrinsischer Theorien enthalten. So ist Griffin zufolge die Würde Grundlage der Menschenrechte, wobei er deren Schutz mit dem Schutz von drei menschlichen Interessen gleichsetzt.

---

<sup>14</sup> Griffin (2008) / Tasioulas (2012) und (2015).



Tasioulas dagegen erachtet die Würde und die Interessen als voneinander unabhängige, aber gleichberechtigte Begründungselemente der Menschenrechte. Im Rahmen der Diskussion der dritten Gruppe wird herausgearbeitet, inwiefern die Vorschläge von Tasioulas und Griffin Mischkonzeptionen darstellen und untersucht, was diese mit Blick auf die oben genannten Kernprobleme zu leisten vermögen.

Griffins Position ist hinsichtlich des *Problems der Abwägbarkeit* insofern gewinnbringend, als dass er plausibel macht, dass Menschenrechte keine trade-offs erlauben, obschon diesen Interessen zu Grunde liegen. Allerdings schliesst Griffin erstens Säuglinge, Demente und schwer geistig behinderte Personen explizit als Menschenrechtsträger aus. Sein Vorschlag ist also mit dem *Träger-Problem* konfrontiert. Zweitens werde ich darlegen, dass er die einschlägigen Menschenrechte darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten und nicht gefoltert zu werden, nicht als solche ausweisen kann und insofern die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht erfüllt. Der Grund hierfür besteht darin, dass er die Würde nicht als einen moralischen Status auffasst, der den Menschen eine bestimmte Behandlung zusichert (*Problem der Statuszuschreibung*).

Auch Tasioulas' Ansatz ist, und das in ausgereifterer Weise als derjenige von Griffin, mit Blick auf das *Problem der Abwägbarkeit* gewinnbringend. So macht er ausführlich plausibel, weshalb die Menschenrechte nicht zwingend trade-offs erlauben müssen, obschon diese aus Interessen abgeleitet sind. Allerdings ist Tasioulas ebenfalls mit dem *Problem der Statuszuschreibung* konfrontiert. So übernimmt die Würde bei ihm keinerlei Begründungsleistung, weshalb die Zuschreibung eines moralischen Status von seinem Vorschlag ebenfalls nicht erfasst wird. Inwiefern dies der Fall ist, werde ich anhand des Rechts darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, illustrieren.

Insbesondere Tasioulas aber auch Griffin weisen dementsprechend überzeugend nach, weshalb Menschenrechte keine trade-offs erlauben, wenngleich sie diese Rechte in Interessen begründen; das heisst, obschon ihre Ansätze Elemente instrumenteller Theorien beinhalten, weisen sie das *Problem der Abwägbarkeit* nicht auf. Allerdings sind beide Theorien mit dem *Problem der Statuszuweisung* konfrontiert und erfüllen insofern die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht.

Zusammengefasst werde ich in der vorliegenden Arbeit also folgende Thesen verteidigen: Erstens ist sowohl eine grundsätzliche Begründungskepsis als auch eine praktische Konzeption von Menschenrechten unplausibel. Mit Blick auf moralische Theorien sind zweitens instrumentelle Theorien deshalb zu verabschieden, weil sie die zentrale Funktion der Menschenrechte, nämlich die Zuschreibung eines moralischen Status, nicht vorsehen. In dieser Hinsicht liegen drittens intrinsische Theorien, wie sie etwa von Thomas Nagel vertreten wird, richtig. Allerdings sind solche Theorien mit dem Problem konfrontiert, dass sich insbesondere positive Rechte nicht aus dem moralischen Status ableiten lassen. Viertens überzeugen sowohl Griffins als auch Tasioulas' Mischkonzeptionen nicht vollständig. Ich glaube allerdings, dass mit Blick auf letztgenannte These Potential besteht. Nur müsste eine Mischkonzeption formuliert werden, die der richtigen Kernidee von intrinsischen Ansätzen, dass Menschenrechte den moralischen Status von Personen schützen, Rechnung trägt. Wie eine solche Konzeption aussehen könnte, kann dabei nicht im Detail ausgearbeitet werden – die kritische und systematische Auseinandersetzung mit den bestehenden Konzeptionen dieser Arbeit gibt in meinen Augen allerdings einige wichtige Hinweise, wie sie aussehen müsste und vor welchen Herausforderungen sie steht.

## **Teil I: Begründungsskepsis**

# 1. Richard Rorty

Bevor wir die verschiedenen Vorschläge zur Begründung der Menschenrechte in den Blick nehmen, sei in Teil I anhand von Richard Rorty eine pragmatische Position besprochen, welche Begründungen für Menschenrechte grundsätzlich zurückweist. Es geht dabei im Folgenden weniger um eine ausführliche Diskussion von Rortys Pragmatismus. Vielmehr soll – vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die pragmatische Strömung auch in der philosophischen Debatte um Menschenrechte einen wichtigen Platz einnimmt – die grundsätzlich pragmatische Motivation für oben genannte These herausgearbeitet und kritisch beleuchtet werden.<sup>15</sup>

In Abschnitt 1.1. werde ich dabei zunächst Rortys Position darstellen und erläutern. Für die vorliegende Untersuchung entscheidend ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Herausarbeitung von Rortys These, dass Philosophen dann gute Arbeit leisten, wenn sie möglichst viele von unserer Menschenrechtskultur zu überzeugen vermögen (fortan: *Adäquatheitsbedingung der Effizienz*). Im Anschluss an die Darstellung von Rortys Position folgt in Abschnitt 1.2. anhand von vier Einwänden deren kritische Diskussion. Dabei wird erstens dargelegt, dass Rorty keinen Nachweis dafür erbringt, dass das pragmatische Programm seine eigene Adäquatheitsbedingung besser erfüllt als das begründungsorientierte Programm seiner Gegner. Einwand 2 richtet sich gegen Rortys Adäquatheitsbedingung: Es wird dafür argumentiert, dass eine philosophische Theorie auch dann einen Sinn hat, wenn diese nicht im rortyschen Sinn effizient ist. In Abgrenzung zu Rortys Kriterium der Effizienz muss eine philosophische Theorie vielmehr, so die hier vertretene These, Kritik und Selbstkritik ermöglichen. Es wird hierunter also nicht bloss Rortys Adäquatheitsbedingung kritisch betrachtet, sondern auch Kritikfähigkeit als Adäquatheitsbedingung einer philosophischen Theorie vorgeschlagen und herausgearbeitet. Im Anschluss daran wird gezeigt (Einwand 3), dass die in der vorliegenden Arbeit als richtig angesehene Adäquatheitsbedingung der Kritikfähigkeit von Rorty nicht erfüllt wird. Zuletzt folgt (Einwand 4) eine Diskussion

---

<sup>15</sup> Offensichtlich gibt es auch unter den Anhängern des Pragmatismus beträchtliche Unterschiede. Wenn im Folgenden von *pragmatisch*, *Pragmatismus* und dergleichen die Rede ist, ist damit immer der Pragmatismus im Sinne von Rortys Philosophie gemeint.

darüber, ob Rorty mit der Behauptung, dass unsere Menschenrechtskultur anderen Kulturen überlegen ist, einen Teil der gegen ihn vorgebrachten Einwände zurückweisen kann und daraufhin aufgezeigt, mit welchen Schwierigkeiten diese Behauptung verbunden ist.

## **1.1. Gefühl statt Rationalität**

Ich werde Rortys Auffassung hinsichtlich Sinn und Möglichkeit der Begründung von Menschenrechten<sup>16</sup> anhand von drei Fragen erläutern:

- i) Wen kritisiert Rorty?
- ii) Was schlägt Rorty stattdessen vor?
- iii) Weshalb sieht sich Rorty zu seiner Position veranlasst?

### **i) Wen kritisiert Rorty?**

Rorty richtet sich gegen alle Philosophen, die es als sinnvoll erachten, die Menschenrechte basierend auf entsprechenden Argumenten zu begründen (*foundationalist philosophers*). Wichtig ist in diesem Zusammenhang insbesondere, dass Rorty zufolge jede Begründung der Menschenrechte eine ahistorische, universelle und kulturell unabhängige menschliche Natur voraussetzt – eine Natur also, die jedem Menschen immer und überall gleichermassen zukommt. Für Philosophen wie Rorty, welche nicht beabsichtigen, eine Begründung für Menschenrechte zu formulieren, gibt es dagegen keinen Grund, nach einer derartigen Natur zu suchen, weil eine solche im Hinblick auf ihre Überlegungen nicht relevant ist. Oft wird die ahistorische Natur des Menschen unter der spezifisch menschlichen Rationalität zusammengefasst. Genauso sind aber „Erinnerungen an die Form des Guten oder daran, dass wir ungehorsame Kinder eines gütigen Gottes sind oder dass die Menschen sich von anderen Tieren unterscheiden, da sie nicht nur Wert, sondern auch Würde besitzen (...) Behauptungen über die menschliche Natur.“<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Rorty (1998). Deutsche Übersetzung: Rorty (1996).

<sup>17</sup> Rorty (1996), S.150.

Als Exempel begründungsorientierter Philosophen führt Rorty wiederholt Kant und Platon an. Mit Blick auf die vorliegende Arbeit sind alle Philosophen, die in den nachstehenden zwei Teilen besprochen werden, bei den *foundationalist philosophers* einzuordnen. Der Kontrast zu den Ansätzen, die in Teil III diskutiert werden, ist offensichtlich: Brock und Miller begründen die Menschenrechte in menschlichen Bedürfnissen, Gewirth, Waldron und Nagel in der Menschenwürde, Griffin und Tasioulas in der Menschenwürde sowie in Interessen. Der Kontrast zwischen Rorty und dem praktischen Ansatz von Charles Beitz (Teil II) ist nicht in gleichem Masse augenfällig – dieser muss aber ebenso klar von Rorty unterschieden werden. Denn obwohl sich Beitz ebenso wie Rorty von Philosophen abgrenzt, welche die Menschenrechte in der Idee einer universell geteilten menschlichen Natur zu begründen versuchen, bestehen erhebliche Unterschiede zwischen ihren Ansätzen. Erstens kritisiert Beitz nicht prinzipiell den Nutzen jeder moralischen Argumentation – in diesem Sinn ist auch Beitz’ Menschenrechtskonzeption als Begründungstheorie zu lesen. Zweitens unterscheidet sich Beitz’ positiver Vorschlag deutlich von demjenigen Rortys: So orientiert sich Beitz nicht an der Kultivierung der Gefühle, sondern an der bestehenden Menschenrechtspraxis.<sup>18</sup>

## **ii) Was schlägt Rorty stattdessen vor?**

Statt in der Debatte um Menschenrechte nach einer Begründung zu trachten, lautet Rortys Auftrag:

„(...) unserer eigenen Kultur – der Menschenrechtskultur – mehr Selbstbewusstsein zu geben und sie zu stärken statt ihre Überlegenheit gegenüber anderen Kulturen durch den Verweis auf kulturübergreifende Faktoren zu demonstrieren.“<sup>19</sup>

Der Ausdruck „unsere Menschenrechtskultur“ ist zugegeben etwas vage, vermutlich aber für Rortys Zwecke und sicher für die vorliegende Diskussion seiner These ausreichend. Er beschreibt „unsere Menschenrechtskultur“ einerseits als Teil der „Utopie der Aufklärung“, andererseits als „neues positives Faktum seit dem

---

<sup>18</sup> Beitz grenzt sich explizit von Rorty ab. Vgl. hierzu Beitz (2009), S.103.

<sup>19</sup> Rorty (1996), S.149.

Holocaust“.<sup>20</sup> Gemeint ist hiermit wohl das in unserer Kultur – also in der Kultur, „mit der wir uns in unserer Demokratie identifizieren“<sup>21</sup> – vorherrschende Verständnis von Menschenrechten, welches seine Anfänge in der Aufklärung nahm und seit dem Holocaust eine ziemlich klar umrissene Gestalt angenommen hat. Im Hinblick auf Letzteres denkt Rorty vermutlich an internationale Dokumente, wie etwa die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder an Institutionen wie den internationalen Strafgerichtshof, welche unser Verständnis von Menschenrechten konstituieren. Obwohl Rortys Begriffsexplikation vage ist – unter anderem wäre klärungsbedürftig, wen Rorty als Mitglieder unserer Menschenrechtskultur – dem „Wir“ – genau im Blick hat –, werde ich im Folgenden „unsere Menschenrechtskultur“ als das vorherrschende Verständnis von Menschenrechten in demokratischen Ländern auffassen.

Unsere Menschenrechtskultur muss also gestärkt, mit anderen Worten verbreitet werden. Diese Stärkung erfolgt, so Rorty, durch die Gewährleistung von Sicherheit und durch die Förderung von Sympathie. Mit Sicherheit hat er hierbei ein Mindestmass an Wohlstand im Blick, wodurch den Menschen ein Leben frei von materiellen Gefährdungen ermöglicht wird. Sympathie dagegen meint das Vermögen, „sich selbst in die Situation der Verachteten und Unterdrückten“<sup>22</sup> hineinzusetzen. Ein Mangel an Sicherheit hat offensichtlich einen negativen Einfluss auf die Ausbildung von Sympathie: Je bedrohter das eigene Überleben, desto weniger hat man die Energie und die Musse, sich über das Ergehen anderer den Kopf zu zerbrechen.

Von den beiden Pfeilern zur Förderung unserer Menschenrechtskultur fällt die Gewährleistung von Sicherheit in den Aufgabenbereich von Politikern und Ökonomen. Die Ausbildung der Sympathie hingegen schreibt Rorty den Philosophen, genauer allen Intellektuellen, zu: Sie sollen die Gefühle der Menschen kultivieren, was etwa durch das Aufzeigen und Darstellen von Menschenrechtsverletzungen erfolgen kann. An die Stelle der Argumentation tritt also die Ausbildung des Mitgefühls. Um dies an einem Beispiel von Rorty zu illustrieren: Zur Stärkung unserer Menschenrechtskultur ist es

---

<sup>20</sup> Rorty (1996), S. 159 und S.148.

<sup>21</sup> Rorty (1996), S.148.

<sup>22</sup> Rorty (1996), S.159.

sinnvoller, den Menschen Harriet Beecher Stowes *Onkel Toms Hütte* vorzulegen, anstatt ihnen Kants *Metaphysik der Sitten* zu erläutern:

„(...) der wichtigste Beitrag moderner Intellektueller zum moralischen Fortschritt [besteht; Anmerkung A.R.] nicht in philosophischen oder religiösen Traktaten (...), sondern in genauen Beschreibungen (etwa in Romanen oder Ethnographien) bestimmter Formen von Schmerz und Demütigung.“<sup>23</sup>

### **iii) Weshalb sieht sich Rorty zu seiner Position veranlasst?**

Rortys Erklärung dafür, weshalb er jegliches Begründen ablehnt und stattdessen auf die Kultivierung der Gefühle setzt, bringt er in folgender Passage pointiert zum Ausdruck:

„Wir Pragmatisten stützen uns in unserer Argumentation auf die Tatsache, dass die Entstehung der Menschenrechtskultur offenbar nichts dem wachsenden sittlichen Wissen verdankt, dafür aber alles den traurigen und aufwühlenden Geschichten, die man hört, und wir schliessen daraus, dass es ein Wissen, wie Platon es sich vorstellte, wahrscheinlich nicht gibt. (...) Da es offenbar nutzlos ist, auf einer angeblich ahistorischen menschlichen Natur zu bestehen, gibt es solch eine Natur wahrscheinlich nicht oder zumindest enthält diese Natur nichts, was für unsere moralischen Entscheidungen von Belang wäre.“<sup>24</sup>

Obiges Zitat kann auf zwei Weisen aufgefasst werden (nachstehende Varianten a) und b)). Dabei ist mit Blick auf beide Varianten zu bedenken, dass eine Begründung der Menschenrechte gemäss Rorty eine ahistorische, universell geteilte menschliche Natur („sittliches Wissen über die menschliche Natur“) voraussetzt, da ihm zufolge eine solche immer in der einen oder anderen Weise auf der Annahme einer solchen Natur basiert.

- a) Weil es keine ahistorische menschliche Natur gibt, kann es keine Begründung der Menschenrechte geben, weshalb auf die Kultivierung der Gefühle gesetzt werden muss.

---

<sup>23</sup> Rorty (1989), S.310.

<sup>24</sup> Rorty (1996), S.151.



- b) Weil der Verweis auf eine ahistorische menschliche Natur respektive auf Argumente zur Verbreitung unserer Menschenrechtskultur nicht zweckdienlich ist, muss auf die Kultivierung der Gefühle gesetzt werden, weil diese in dieser Hinsicht erfolgreicher sein wird.

Rortys Ausführungen deuten auf folgende Auslegung der beiden Varianten hin: Wahrscheinlich ist a) richtig, das heisst, er geht davon aus, dass es kein „sittliches Wissen über die menschliche Natur“ gibt. Aus diesem Grund muss in der Debatte um Menschenrechte – da ein solches Wissen notwendige Voraussetzung für jede Begründung ist – auf die Argumentation verzichtet werden. Wichtiger und mit Sicherheit richtig scheint aber für Rorty zu sein, dass selbst wenn a) falsch wäre, b) in jedem Fall zutrifft. Selbst wenn es also ein derartiges Wissen geben würde, ist es nutzlos, sich auf dieses Wissen zu berufen, weil sich Menschen nicht mittels Argumentation von unserer Menschenrechtskultur überzeugen lassen. Dementsprechend laufen alle Einwände, die sich gegen a) richten, ins Leere: Rorty würde darauf immer antworten, dass die Richtigkeit oder Falschheit von a) für seine Argumentation nicht relevant ist. Aus diesem Grund werde ich mich mit Version b) auseinandersetzen. Die wohl eindeutigste Textstelle für die hier gewählte Auslegung ist die folgende:

„Kurz gesagt, meine Zweifel an der Effizienz einer Berufung auf sittliches Wissen sind Zweifel an der kausalen Wirkung und nicht am epistemologischen Status.“<sup>25</sup>

Mit dem Auftrag, den Rorty den Philosophen erteilt, respektive mit seiner Erklärung, weshalb er eine begründungsorientierte Philosophie ablehnt, wird deutlich, was eine philosophische Theorie ihm zufolge zu leisten hat: Das wesentliche Kriterium für ihn ist dasjenige der *Effizienz*. Er bemisst die Qualität der philosophischen Tätigkeit daran, wie effektiv diese ist: Philosophen leisten mit Blick auf die Menschenrechte dann gute Arbeit, wenn sie möglichst viele Menschen erreichen und von unserer Menschenrechtskultur zu überzeugen vermögen (*Adäquatheitsbedingung der Effizienz*). Und weil weiter die begründungsorientierte Philosophie mit Blick auf die Stärkung unserer Menschenrechtskultur weniger effizient ist als die Kultivierung der Gefühle, ist

---

<sup>25</sup> Rorty (1996), S.151.

Letztere vorzuziehen. So ist es beispielsweise sinnlos, einen Serben, welcher der Meinung ist, dass seinem muslimischen Nachbarn keine Menschenrechte zukommen, mit Verweis auf bestimmte Argumente vom Gegenteil überzeugen zu wollen. Dieser Versuch wird deshalb ohne Erfolg bleiben, weil der Serbe die vorgebrachte Begründung nicht akzeptieren wird: Der Serbe wird, so Rorty, die Gemeinsamkeiten zwischen ihm und dem Muslim infolge eines Appells an seine Vernunft nicht einsehen. Da der Serbe aber wohl im Stande ist, die Gemeinsamkeiten zwischen ihm und dem Muslim zu fühlen, ist auf die Kultivierung seiner Gefühle zu setzen.<sup>26</sup> Hierdurch muss erreicht werden, „dass er sich selbst in die Situation der Verachteten und Unterdrückten“<sup>27</sup> hineinzusetzen vermag, woraufhin er, so die Hoffnung Rortys, gegenüber dem Muslim eine Solidarität entwickeln wird und damit auch ihm eine menschenrechtsgerechte Behandlung zuspricht.

Eine wichtige Konsequenz von Rortys Ausführungen blieb bislang unbesprochen. So sind ihm zufolge zunächst einmal die Mitglieder jeder Kultur – sei das nun von einer liberal-demokratischen oder von einer rassistischen Kultur – bestrebt, die in ihrer Kultur anerkannten, von dieser beeinflussten und damit kontingenten Einstellungen zu verbreiten: Grundsätzlich wollen alle in anderen das Zugehörigkeitsgefühl zu ihrem eigenen „Wir“ stärken.<sup>28</sup> Vor dem Hintergrund, dass es Rorty zufolge ein ahistorisches Wissen über die menschliche Natur entweder nicht gibt (Variante a)) oder, falls es doch ein solches Wissen geben sollte, die Berufung auf dieses Wissen sinnlos ist (Variante b)), gilt: Die Aufgabe der Philosophen erübrigt sich darin, die gemeinhin geteilten Einstellungen zusammenzufassen und zu verbreiten, sie besteht aber *nicht* darin, diese zu begründen. Das heisst, entweder können (Variante a)) oder sollen zumindest (Variante b)) die kulturell beeinflussten Einstellungen nicht durch etwas, das unabhängig von diesen Einstellungen existiert, begründet und damit auch nicht durch etwas, das unabhängig von diesen Einstellungen existiert, gerechtfertigt, kritisiert oder korrigiert werden.<sup>29</sup> Als entscheidende Konsequenz gibt es demzufolge aus pragmatischer Sicht einen Anspruch auf Wahrheit immer nur relativ zu gemeinhin

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa Rorty (1996), S.155/156.

<sup>27</sup> Rorty (1996), S.159.

<sup>28</sup> Vgl. Rorty (1989), S.306-317.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Rorty (1996), S.149.

geteilten, kontingenten, kulturell beeinflussten Einstellungen. Mit anderen Worten: Aus pragmatischer Sicht ist jeder gleichermassen berechtigt, die gemeinhin geteilten Einstellungen seiner eigenen Kultur als die richtigen zu betrachten und zu verbreiten:

„Was man unter einem anständigen Menschen versteht, ist relativ zu historischen Bedingungen, hängt ab von einem kurzzeitigen Konsens darüber, welche Einstellungen normal und welche Handlungsweisen gerecht oder ungerecht sind.“<sup>30</sup>

Um das an einem konkreten Beispiel zu illustrieren: Ein Rassist hat aus pragmatischer Sicht dieselbe Motivation und Berechtigung, seine rassistischen Einstellungen zu verbreiten, wie jemand, der die (antirassistischen) Einstellungen unserer Menschenrechtskultur zu verbreiten beabsichtigt. Daraus folgt, dass derjenige, der sich gegen den Rassismus ausspricht, aus pragmatischer Sicht die Ansichten des Rassisten zwar nicht unbedingt teilen muss, er diese aber gleichwohl nicht mit Berufung auf bestimmte Argumente als ungerechtfertigt zurückweisen kann.

## **1.2. Rationalität trotz Gefühl**

Rorty liegt mit seiner Einschätzung, dass die Förderung von Sicherheit und Sympathie der Durchsetzung der Menschenrechte dienlich ist, zweifelsohne richtig: Wenn sowohl die eigene materielle Sicherheit garantiert ist, als auch die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, gut ausgebildet ist, scheint das Zugeständnis, dass anderen bestimmte unveräußerliche Rechte zukommen, wahrscheinlicher zu sein, als wenn das eigene Überleben bedroht ist und/oder die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, nicht ausreichend ausgebildet ist.<sup>31</sup> Rortys These jedoch, dass Philosophen infolgedessen ihre Begründungsarbeit einstellen sollen, ist alles andere als zwingend und soll im Folgenden anhand von vier Einwänden zurückgewiesen werden. Dazu werden einerseits Schwachstellen von Rortys Argumentation aufgezeigt, und andererseits wird dafür argumentiert, dass philosophische Begründungsarbeit selbst dann keine nutzlose Tätigkeit ist, wenn damit die von Rorty formulierte Adäquatheitsbedingung unerfüllt bleibt.

---

<sup>30</sup> Rorty (1989), S.305.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu auch Kettner (2001), S.202ff.

### **(1) Fehlender Nachweis für eine grössere Effizienz der Kultivierung der Gefühle**

Zunächst wird Rortys These, dass die philosophische Tätigkeit möglichst effizient sein soll, als richtig angesehen. Selbst wenn nämlich hiervon ausgegangen wird, bleiben zwei Punkte offen: Erstens ist fraglich, ob Rortys Programm seine eigens formulierte Adäquatheitsbedingung besser zu erfüllen vermag als das begründungsorientierte Programm seiner Gegner. So ist zum Beispiel zu bezweifeln, ob der oben genannte Serbe sich mit Verweis auf bestimmte Argumente nicht von der Richtigkeit unserer Menschenrechtskultur überzeugen lässt, hingegen eine Kultivierung seiner Gefühle Früchte tragen wird. Hierbei soll keine Einschätzung darüber abgegeben werden, welches Programm erfolgreicher sein wird, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass zumindest die Möglichkeit besteht, dass der Serbe den „politisch-pädagogischen Aktivismus“<sup>32</sup> Rortys genauso zurückweisen wird wie bestimmte Argumente. Zweitens ist nicht ohne Weiteres klar, ob eine Kultivierung der Gefühle generell, also unabhängig von den Erfolgsaussichten von philosophischen Begründungen, erfolgreich im Hinblick auf die Stärkung unserer Menschenrechtskultur sein wird. Rorty räumt insbesondere den zweiten Punkt im Rahmen einer Erwiderung auf Matthias Kettner ein:

„Kettner hat völlig Recht, wenn er sagt, ich meinerseits hätte nicht gezeigt, dass „die gezielte Manipulation von irgendwie promenschenrechtlichen Gefühlen“ fortschrittlich und wirksam sein wird. Vielleicht wird sie es nicht sein. (...) Natürlich stimme ich Kettner zu, dass sich diskriminierende Kulturen gegen eine integrative Pädagogik ebenso heftig wehren werden (...).“<sup>33</sup>

Insofern Rorty den grösseren Nutzen der Kultivierung der Gefühle nicht belegen kann, ist, so die hier vertretene These, die Behauptung, dass der Appel an die Vernunft mit Blick auf Rortys Adäquatheitsbedingung zumindest genauso Aussicht auf Erfolg hat wie der Appell an das Mitgefühl, nicht weniger berechtigt als die gegenteilige Behauptung Rortys.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Kettner (2001), S.225.

<sup>33</sup> Rorty (2001), S.232/233.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch Kettner (2001), S.225.

## **(2) Rortys Adäquatheitsbedingung ist nicht überzeugend**

Selbst wenn die Ausführungen in (1) falsch wären, wenn es sich also so verhielte, dass die Kultivierung der Gefühle Rortys Adäquatheitsbedingung besser erfüllt als das Vorbringen von Argumenten, wäre damit die philosophische Begründungsarbeit nicht überflüssig. Denn die Beschäftigung mit der Frage beispielsweise, ob der Appell an das Mitgefühl zum richtigen Ergebnis führt, ist auch dann sinnvoll, wenn hierdurch nicht die grösstmögliche Effizienz mit Blick auf die Stärkung unserer Menschenrechtskultur erreicht wird. Rortys Adäquatheitsbedingung, dass eine philosophische Theorie dann richtig ist, wenn sie möglichst viele Menschen erreicht respektive seine Behauptung, dass das alles ist, was die Philosophie zu erhoffen vermag, beschreibt nicht adäquat, worum es in der Moralphilosophie geht. Die hier vertretene Auffassung steht dabei der Tatsache nicht entgegen, dass die meisten Menschen in unseren Breiten das Bestreben unterstützen, möglichst viele von der Universalität der Menschenrechte zu überzeugen, weil dadurch die Durchsetzung der Menschenrechte erhöht werden kann. Denn die Auffassung verneint nicht, dass dieses Bestreben von den meisten unterstützt wird, sondern nur, dass das Umsetzen dieses Bestrebens Aufgabe der Philosophie ist: Die Brauchbarkeit einer philosophischen Theorie bemisst sich nicht daran, wie viele Leute sie zu überzeugen vermag. Rorty vertritt eine falsche Auffassung hinsichtlich der Ziele der Philosophie, wenn er – ganz im Sinne der Effizienz – schreibt:

„Zu welchem Zweck „muss“ es [das überzeugende Begründen; Anmerkung A.R.] denn geschehen, ausser um die Meinungen unserer Gegner zu ändern?“<sup>35</sup>

So geht es in der Philosophie nicht lediglich darum, die Meinungen unserer Gegner zu ändern, sondern darüber hinaus und wichtiger, Gründe dafür anzugeben, weshalb die Meinungen der Gegner geändert werden müssen. Ziel der Philosophie ist es nicht, dass möglichst viele eine bestimmte Ansicht befürworten, sondern Gründe dafür zu formulieren, weshalb eine bestimmte Ansicht vertreten werden sollte. Auf die Menschenrechte angewendet bedeutet das, dass es nicht darum geht, möglichst viele von unserer Menschenrechtskultur zu überzeugen, sondern plausible Gründe zu formulieren, weshalb und wie unsere Menschenrechtskultur verändert werden sollte.

---

<sup>35</sup> Rorty (2001), S.230.

In Abgrenzung zu Rorty erachte ich dementsprechend eine andere Adäquatheitsbedingung als richtig: Die Philosophie muss Raum für eine kritische Debatte schaffen, sie muss vermittels einer rationalen Auseinandersetzung eine Debatte darüber ermöglichen, ob beispielsweise ein neues Recht zum Menschenrechtskatalog hinzukommen muss oder ob ein proklamiertes Recht nicht vertretbar ist. Dabei müssen die widerstreitenden Parteien ihre jeweiligen Ansichten mit Argumenten rechtfertigen können. Denn nur durch eine entsprechende Argumentation wird Kritik und Selbstkritik ermöglicht: Argumente respektive Prämissen können zurückgewiesen, unterstützt, umformuliert und erweitert werden.

### **(3) Die Adäquatheitsbedingung der Kritikfähigkeit wird von Rorty nicht erfüllt**

Insofern Rorty keinerlei Begründung vorsieht, lässt sein Vorschlag keine Kritik respektive Selbstkritik zu und erfüllt entsprechend die eben formulierte Adäquatheitsbedingung der Kritikfähigkeit nicht. Aus pragmatischer Sicht besteht die Möglichkeit nicht, aufgrund von bestimmten Argumenten gewisse moralische Einstellungen als richtig oder falsch auszuweisen. Rorty zufolge begehen begründungsorientierte Philosophen einen Fehler, wenn sie glauben, Einstellungen können und müssen vermittels Argumenten korrigiert werden. Eine rationale Debatte darüber, ob bestimmte Menschenrechte gerechtfertigt sind oder nicht, gibt es also bei Rorty nicht – in Streitfällen oder wenn jemand neue Rechte vorschlägt respektive proklamierte Rechte verabschieden will, kann nur auf gemeinhin geteilte Einstellungen zurückgegriffen werden, für die allerdings keine Begründung angegeben werden kann. Mit Blick hierauf bezeichnend ist, dass Rortys Philosophie vor jeglichen Inhaltsfragen hinsichtlich der Menschenrechte verstummt. Seine Einstellung hinsichtlich der Mangelhaftigkeit von begründungsorientierter Philosophie bringt er in folgender Passage zum Ausdruck:

„Nach dieser Auffassung von sittlichem Wissen [gemeint ist die Auffassung von begründungsorientierten Philosophen; Anmerkung A.R.] (...) kann eine ganze Gemeinschaft zu der Erkenntnis gelangen, dass ihre wichtigsten Intuitionen hinsichtlich des rechten Handelns falsch waren.“<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Rorty (1996), S.150.

Rorty verneint also explizit, dass eine philosophische Theorie in der Lage ist, bestimmte Einstellungen gerechtfertigt zu kritisieren, und weist damit die Kritikfähigkeit als angemessene Adäquatheitsbedingung einer philosophischen Theorie zurück.

Im Zusammenhang der Kritikunfähigkeit bieten Fälle wie derjenige des oben angesprochenen Rassisten offensichtlich einen beliebten Angriffspunkt bei Rorty. Denn der Rassist hat aus pragmatischer Perspektive dieselbe Motivation und damit dieselbe Berechtigung, seine Einstellungen zu verbreiten wie jeder andere auch – seine Einstellungen können nicht gerechtfertigt als unwahr ausgewiesen werden. Gerade dies wird an Rortys Philosophie oft bemängelt<sup>37</sup>: So müsse eine philosophische Theorie zeigen können, das heisst begründen können, dass der Rassist im Unrecht ist (fortan: *Rassismus-Einwand*). Ich denke, dass das richtig ist.

#### **(4) Fortschritt der Gefühle**

Zumindest Vorwürfe wie den *Rassismus-Einwand* könnte Rorty mit der Behauptung zurückweisen, dass unsere Menschenrechtskultur anderen Kulturen sittlich überlegen ist. Mit Blick auf die Menschenrechte moralisch richtig wäre demnach, was in unserer Menschenrechtskultur als richtig angesehen wird. Infolge der Überlegenheit unserer Kultur wären folglich rassistische Einstellungen unberechtigt, da sie unserer Menschenrechtskultur zuwiderlaufen. Damit wäre es unsere berechtigte Aufgabe, den Rassisten umzuerziehen, nicht aber umgekehrt. Freilich wäre aber auch in diesem Fall die Adäquatheitsbedingung der Kritikfähigkeit nicht vollständig erfüllt. Insbesondere die Möglichkeit zur Selbstkritik wäre nämlich auch in diesem Fall nicht gegeben: Unsere Menschenrechtskultur als Dreh- und Angelpunkt des Richtig und Falschen hinge immer noch von gemeinhin geteilten, kulturell geprägten Einstellungen ab und wäre damit nicht aufgrund von Argumenten kritisierbar und korrigierbar.

Aus Rortys Texten geht nicht klar hervor, ob er eine sittliche Überlegenheit unserer Kultur behauptet. Weil Rorty einerseits mit dieser Annahme zumindest Vorwürfe wie den *Rassismus-Einwand* zurückweisen könnte und andererseits einige Stellen in die

---

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Kettner (2001).

Richtung weisen, dass er von einer solchen Überlegenheit ausgeht<sup>38</sup>, soll diese Möglichkeit dennoch in den Blick genommen werden.

Insofern als Rorty jegliches Begründen zurückweist, kann Rorty die sittliche Überlegenheit unserer Kultur nicht mit Argumenten verteidigen. Dies ist zunächst einmal insofern problematisch, als dass sich so seine Position nicht von einem Menschenrechtschauvinismus unterscheiden lässt. Ein solcher Chauvinismus stünde allerdings unserer Menschenrechtskultur entgegen: Unserer (hier wird Rortys diffuser Gebrauch von „uns“ aufgenommen) Idee von Menschenrechten stehen *unbegründete* Urteile darüber, dass eine Kultur einer anderen sittlich überlegen ist, entgegen.

Um diesen Chauvinismus umgehen zu können, müsste Rorty die (objektive) Überlegenheit unserer Kultur durch etwas belegen können, was nichts mit rationalen Gründen zu tun hat. Bestimmte Passagen bei Rorty weisen darauf hin, dass ihm zufolge der „Fortschritt der Gefühle“<sup>39</sup> genau das zu leisten vermag. Dabei besteht dieser Fortschritt, der das Ergebnis der Kultivierung der Gefühle ist, in der zunehmenden Fähigkeit zur Erkenntnis von Gemeinsamkeiten von sich und Fremden. Wohlgemerkt hat dieser Fortschritt nichts mit rationalen Einsichten zu tun, sondern erfolgt alleine aufgrund des Appells an das Mitgefühl:

„Die Betrachtungsweise, die ich hier vorstelle, besagt, dass es tatsächlich etwas wie moralischen Fortschritt gibt und dass dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht. (...) diese Solidarität (...) ist zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, dass traditionelle Unterschiede (...) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung (...).“<sup>40</sup>

Nun sagt die Tatsache, dass Rorty einen Fortschritt der Gefühle behauptet, noch nichts über *unsere* Kultur aus. Den Zusammenhang zu unserer Menschenrechtskultur, nämlich

---

<sup>38</sup> So schreibt Rorty ((2001), S.234) etwa mit Blick auf Kulturen, die Schwarzen und Frauen keine Menschenwürde zusprechen: „Wie Kettner bemerkt, gibt es angesichts solcher Kulturen „nicht viel zu sagen“. Ich stimme seiner Ansicht zu, dass wir ihre Existenz nicht dulden sollten.“ Vgl. hierzu auch Rorty (1996), S.150.

<sup>39</sup> Vgl. Rorty (1996), S.161/162/166 und Rorty (2001), S.230/231.

<sup>40</sup> Rorty (1989), S.310.



dass diese ganz im Sinne dieses Fortschritts steht, stellt er beispielsweise in folgender Passage her:

„Die Ausbreitung der Menschenrechtskultur hinge dann (...) nicht mehr so sehr von einer wachsenden Einsicht in die Forderungen des Sittengesetzes ab, als vielmehr von einem „Fortschritt der Gefühle“ (...).“<sup>41</sup>

Wenn Rorty einen „Fortschritt der Gefühle“ annimmt, der die Überlegenheit unserer Kultur belegt, muss er davon ausgehen, dass dieser universell in eine bestimmte – und zwar in die richtige und das heisst in Richtung der Verwirklichung unserer Menschenrechtskultur – Richtung läuft. Diese Annahme ist allerdings mit zwei Problemen behaftet: Erstens geht Rorty hiermit von einer ahistorischen, nicht kulturell geprägten menschlichen Natur aus, welche durch die universell geteilten, menschlichen Gefühle konstituiert ist. Ansonsten sehe ich nicht, wie die Kultivierung der Gefühle bei allen Menschen auf dasselbe Resultat hinauslaufen kann. Mit Blick auf die Ablehnung philosophischer Begründungen stellt das insofern kein Problem für Rorty dar, als dass er immer noch sagen könnte, dass ihn die Existenz einer universellen menschlichen Natur nicht auf eine Begründung der Menschenrechte verpflichte. Da aber sein Argument für die Ineffizienz von Begründungen allem voran darauf aufbaut, dass es ein solches Wissen über die menschliche Natur (wahrscheinlich) nicht gibt, wird diesem, wenn er selbst eine solche Natur einräumt, dessen Hauptstütze entzogen.

Zweitens und wichtiger ist die (objektive) Überlegenheit unserer Kultur auch mit dem Verweis auf den Fortschritt der Gefühle nur dann nachgewiesen, wenn hierfür eine Begründung angegeben wird. Ich glaube Rorty so zu verstehen, dass er meint, diese Notwendigkeit insofern umgehen zu können, als dass wir es hier mit Gefühlen und eben nicht mit rationalen Einsichten zu tun haben, und dass Gefühle als solche keine Begründung verlangen. Die Möglichkeit der Begründung von blossen Gefühlen sei dahingestellt. Allerdings geht Rorty damit, dass er von einem *Fortschritt* der Gefühle spricht, einen Schritt über das blosses Begründen hinaus: Die Behauptung, dass ein Gefühl in einem objektiven Sinn *fortschrittlicher* ist als ein anderes Gefühl, verlangt

---

<sup>41</sup> Rorty (1996), S.161.

genauso nach einer Begründung wie beispielsweise die Behauptung, dass eine moralische Einstellung im Gegensatz zu einer anderen richtig ist.<sup>42</sup>

Rorty könnte die objektive Überlegenheit unserer Kultur also auch mit dem Verweis auf einen Fortschritt der Gefühle nur dann plausibel behaupten, wenn er hierfür eine Begründung lieferte. Damit wäre aber eine Abgrenzung von der begründungsorientierten Philosophie nicht mehr möglich.

### **1.3. Zusammenfassung**

Aus oben genannten Gründen gehe ich davon aus, dass es durchaus einen Sinn hat, nach einer Begründung der Menschenrechte zu suchen, auch wenn dies eventuell nicht die effizienteste Methode darstellt, möglichst viele von unserer Menschenrechtskultur zu überzeugen. In erster Linie vertrete ich diese Ansicht, weil Rortys Adäquatheitsbedingung an eine philosophische Theorie unangemessen ist. So habe ich dafür argumentiert, dass sich die Brauchbarkeit einer philosophischen Theorie nicht daran bemisst, wie viele Leute sie zu überzeugen vermag. Ziel der Philosophie ist es nicht, möglichst viele von einer bestimmten Ansicht zu überzeugen, sondern Gründe dafür zu formulieren, weshalb eine bestimmte Ansicht vertreten werden sollte. In Abgrenzung zu Rorty habe ich dementsprechend eine andere Adäquatheitsbedingung herausgearbeitet: Die Philosophie muss Raum für eine kritische Debatte schaffen, muss mittels einer rationalen Auseinandersetzung eine Debatte darüber ermöglichen, ob beispielsweise ein neues Recht zum Menschenrechtskatalog hinzukommen muss oder ob ein anderes Recht nicht vertretbar ist. Dabei müssen Parteien, die gegenteilige Ansichten vertreten, auf Grundlage einer rationalen Argumentation rechtfertigen können, warum sie jeweils ihre Ansicht vertreten.

Im Hinblick auf die weiteren Kapitel möchte ich darauf hinweisen, dass ich das Adäquatheitskriterium der Kritikfähigkeit als angemessen erachte, obwohl ich am Ende keiner der diskutierten Begründungstheorien der Menschenrechte als vollständig

---

<sup>42</sup> Vgl. zu diesen Ausführungen auch Schäfer (2005), S.36-38.

plausibel verteidigen werde. So dient gerade die Auseinandersetzung mit Argumenten meinem Anliegen, einen systematischen Überblick über die einschlägigen philosophischen Begründungstheorien der Menschenrechte zu geben. Dadurch nämlich können die Stärken und Schwächen der jeweiligen Vorschläge aufgezeigt und einander gegenübergestellt werden. Mit anderen Worten: Rortys These, dass Begründungen keinerlei Sinn haben, weil sie mit Blick auf die Verbreitung unserer Menschenrechtskultur nicht effizient sind und diese entsprechend aus der Philosophie verbannt werden sollten, ist zu unterscheiden von der Aussage, dass es, auch wenn wahrscheinlich jede Begründung von Menschenrechten mit gewissen Problemen behaftet ist, dennoch einen Zweck hat und Sinn macht, mit Begründungen zu arbeiten.

## **Teil II: Praktische Konzeptionen**

## 2. Charles Beitz

Im vorangehenden Teil I habe ich anhand von Richard Rorty die These diskutiert, dass Menschenrechte überhaupt nicht begründet werden sollen. Ich habe dafür argumentiert, dass diese nicht überzeugen kann. Teil I steht damit sowohl Teil II als auch Teil III entgegen. Im Folgenden werden nämlich ausschliesslich Ansätze besprochen, welche Begründungen für Menschenrechte zu geben beabsichtigen.

Begründungstheorien für Menschenrechte werden typischerweise in zwei Lager aufgeteilt: Politische respektive praktische Konzeptionen und demgegenüber traditionelle respektive moralische Konzeptionen. Ganz generell ausgedrückt begründen moralische Konzeptionen die Menschenrechte in spezifisch menschlichen Eigenschaften, praktische Konzeptionen dagegen explizieren diese Rechte über die politischen Funktionen, die den Menschenrechten in der bestehenden Praxis zugeschrieben werden. So ist für moralische Konzeptionen die Idee zentral, dass die Menschenrechte von einer nicht-kontingenten Auffassung der menschlichen Natur abgeleitet sind: Menschenrechte kommen den Menschen aufgrund von Eigenschaften zu, die sie als Menschen haben. Mögliche Grundlagen sind damit etwa die menschliche Würde, die menschliche Handlungsfähigkeit oder universelle, menschliche Interessen. Im Gegensatz dazu haben Vertreter der politischen Konzeptionen einen funktionalistischen Menschenrechtsbegriff: Für solche Ansätze ist die Idee zentral, dass die Menschenrechte anhand ihrer politischen Funktionen, die ihnen in der bestehenden Menschenrechtspraxis tatsächlich zugeschrieben werden, zu explizieren und zu begründen sind. Im vorliegenden Teil II wird der Vorschlag von Charles Beitz – mit Sicherheit einer der einflussreichsten Vertreter<sup>43</sup> einer praktischen Konzeption<sup>44</sup> – diskutiert.

Zunächst wird in Abschnitt 2.1. Beitz' Motivation für das Vertreten einer praktischen Konzeption respektive seine Auffassung darüber, was ihm zufolge die

---

<sup>43</sup> Als weiterer prominenter Vertreter einer praktischen Konzeption gilt Joseph Raz. Vgl. hierzu etwa Raz (2010).

<sup>44</sup> Beitz nennt seinen Vorschlag „praktische Konzeption“ – wenn im Folgenden also von „praktischen Konzeptionen“ oder „der praktischen Konzeption“ die Rede ist, meine ich immer seinen Vorschlag.

Hauptschwierigkeit moralischer Konzeptionen ist, herausgearbeitet. Letztere sieht er darin, dass die Begründungen der Menschenrechte, die von Vertretern moralischer Konzeptionen vorgebracht werden, niemals von allen akzeptiert werden und diese dementsprechend nicht in der Lage sind, eindeutige, das heisst gemeinhin akzeptierte, Antworten auf zentrale Menschenrechtsfragen zu liefern. Beitz' Motivation für das Vertreten einer praktischen Konzeption besteht mithin insbesondere darin, eine Theorie zu formulieren, die allgemeine Zustimmung findet und dementsprechend zentrale Menschenrechtsfragen so beantworten kann, dass die Antworten weitgehend akzeptiert werden.

Beitz liegt mit seiner Einschätzung hinsichtlich moralischer Konzeptionen offensichtlich richtig: Bislang wurde seitens der moralischen Konzeptionen noch keine allgemein akzeptierte Begründung der Menschenrechte formuliert und es ist davon auszugehen, dass dies auch in Zukunft nicht geschehen wird. Wenn Beitz mithin einen plausiblen Vorschlag liefert, scheint seine Theorie in der Tat gewinnbringender zu sein als moralische Konzeptionen. Dies zu überprüfen ist unter anderem Gegenstand der nachstehenden Ausführungen.

Beitz' Ansatz wird in Abschnitt 2.2. dargestellt und erläutert. Im Mittelpunkt dieser Darlegung steht die Herausarbeitung der folgenden beiden Punkte. Erstens wird erläutert, welche Funktionen Beitz als diejenigen erachtet, die den Menschenrechten in der Praxis zugeschrieben werden. Im Hinblick auf die kritische Diskussion ist dabei vor allem die Funktion von Bedeutung, dass Menschenrechte dringliche menschliche Interessen schützen. Zweitens wird dargelegt, dass Beitz' Menschenrechtstheorie von der bestehenden Praxis bestimmt wird und nicht umgekehrt. Dies ist insbesondere mit Blick auf meinen Einwand relevant, dass die bestehende Praxis von Beitz nicht ausreichend kritisiert werden kann.

Abschliessend wird Beitz' Vorschlag in Abschnitt 2.3. kritisch beleuchtet. Im Mittelpunkt der Kritik steht dabei der Einwand, dass sich sein Ansatz insofern nicht von moralischen Konzeptionen abgrenzen lässt, als er unter anderem auf Überlegungen beruht, die für moralische Konzeptionen charakteristisch sind. So ist Beitz nicht in der Lage, dringliche Interessen, welche den Menschenrechten im Rahmen seiner

praktischen Konzeption zu Grunde liegen, von universellen Interessen, die den Menschenrechten im Rahmen von bestimmten moralischen Konzeptionen zu Grunde liegen, abzugrenzen. Darüber hinaus werde ich dafür argumentieren, dass Beitz Hauptmotivation für das Vertreten einer praktischen Konzeption fehlgeleitet ist. So ist die allgemeine Befürwortung – entgegen Beitz’ Einschätzung – keine Adäquatheitsbedingung an eine Begründungstheorie der Menschenrechte. Und als letzten Punkt wird gegen Beitz vorgebracht, dass seine praktische Konzeption nicht ausreichend dazu in der Lage ist, die bestehende Menschenrechtspraxis zu kritisieren.

## **2.1. Hauptkritik an moralischen Konzeptionen**

Die Hauptschwierigkeit mit Blick auf moralische Konzeptionen besteht Beitz zufolge darin, dass diese die existierende Menschenrechtspraxis zu erklären und zu begründen versuchen, ohne dass sie dabei der Praxis Rechnung tragen. Sie versuchen die Menschenrechte in der menschlichen Natur, das heisst in spezifisch menschlichen Eigenschaften, zu begründen, wobei sie davon ausgehen, dass die menschliche Natur unabhängig von der etablierten Praxis zu erfassen ist:

„Some philosophers have conceived of human rights as if they had an existence in the moral order that can be grasped independently of their embodiment in (...) practice – for example (...) as fundamental moral rights possessed by all human beings (...) “in virtue of their humanity” (...). These familiar conceptions are question-begging in presuming to understand and criticize an existing normative practice on the basis of one or another governing conception that does not, itself, take account of the functions that the idea of a human right is meant to play, and actually does play, in the practice.”<sup>45</sup>

Weil die Menschenrechtspraxis, so Beitz weiter, nicht auf einer geteilten Idee der menschlichen Natur beruht, stehen die Vorschläge von moralischen Konzeptionen unausweichlich in einem Spannungsverhältnis zu ebendieser Praxis: Weil die Praxis gar nicht im Hinblick auf eine geteilte menschliche Natur ausformuliert wurde, laufen jegliche Versuche ins Leere, diese in einer solchen Natur zu begründen. So könne

---

<sup>45</sup> Beitz (2009), S.7/8.

nämlich keine moralische Begründung der Menschenrechte erarbeitet werden, die alle überzeugt, weshalb moralische Konzeptionen mit Blick auf Menschenrechtsfragen mehr Verwirrung und Skepsis stiften, anstatt dass sie Klarheit schaffen würden. Sie sind nicht in der Lage, eindeutige, das heisst gemeinhin akzeptierte, Antworten auf zentrale Menschenrechtsfragen zu liefern. So sind beispielsweise Fragen nach dem Inhalt oder der Begründung diese Rechte bis heute unbeantwortet, womit deren Um- und Durchsetzung nicht gefördert wird. Nehmen wir zur Veranschaulichung hiervon den Vorschlag bestimmter moralischer Konzeptionen<sup>46</sup>, dass die Menschenrechte in der Würde begründet sind. Zunächst einmal ist der Begriff der Menschenwürde als solcher höchst umstritten. Es besteht nicht bloss Uneinigkeit darüber, was „Würde“ bedeutet – darüber hinaus wird von einigen die These vertreten, dass auf diesen Begriff gänzlich verzichtet werden sollte.<sup>47</sup> Und selbst wenn Philosophen Einigkeit hinsichtlich der Bedeutung von „Menschenwürde“ erlangen würden, bliebe fraglich, ob diese von allen als Grundlage der Menschenrechte anerkannt würde. In ähnlicher Weise verhält es sich mit Blick auf andere Begründungen, die von Vertretern moralischer Konzeptionen ins Feld geführt werden: Es kann keine spezifisch menschliche Eigenschaft herausgearbeitet und charakterisiert werden, von der alle glauben, dass diese in der vorgeschlagenen Weise allen Menschen als Menschen zukommt. Und selbst wenn dies der Fall wäre, würde die besagte Eigenschaft nicht gemeinhin als Grundlage der Menschenrechte akzeptiert.

Aus diesem Grund sollte gemäss Beitz keine moralische, sondern eine politische Konzeption vertreten werden, das heisst, er schlägt ein funktionalistisches Verständnis der Menschenrechte vor: Er expliziert die Menschenrechte anhand ihrer politischen Funktionen, die ihnen in der betriebenen Menschenrechtspraxis tatsächlich zugeschrieben werden. Die politische Konzeption nimmt mitunter die etablierte Menschenrechtspraxis – und nicht die Idee einer geteilten menschlichen Natur – als

---

<sup>46</sup> Einschlägige Vorschläge hierzu werde ich in Teil III anhand von Alan Gewirth, Jeremy Waldron und Thomas Nagel diskutieren.

<sup>47</sup> Vgl. Macklin (2003).



Referenzgrösse zur Explikation der Menschenrechte.<sup>48</sup> Dabei sind die Gründe, weshalb sich genau die Praxis etabliert hat, die heute betrieben wird, nicht von Bedeutung:

“ (...) it is not part of the practice that everyone who accepts and acts upon the public doctrine must share the same reasons for doing so.”<sup>49</sup>

Eine praktische Konzeption der Menschenrechte ist also deshalb vielversprechender als moralische Konzeptionen, weil zur Explikation der Menschenrechte nicht auf umstrittene moralische Begründungen, sondern auf die bestehende Praxis – die nicht basierend auf moralischen Gründen ausformuliert wurde – Bezug genommen wird. Auf diese Weise, so scheint Beitz zu meinen, kann eine Menschenrechtstheorie ausformuliert werden, die allgemeine Zustimmung findet. Es ist diese Idee, die im Folgenden dargelegt und kritisch diskutiert wird.

## **2.2. Eine praktische Konzeption der Menschenrechte**

### **2.2.1. Grundlegende Idee**

Beitz versteht seinen Ansatz als eine Erweiterung desjenigen von John Rawls.<sup>50</sup> So steht auch Rawls' Ansatz moralischen Konzeptionen insofern entgegen, als er die Explikation der Menschenrechte über spezifisch menschliche Eigenschaften ausschliesst und stattdessen einen funktionalistischen Menschenrechtsbegriff erarbeitet. Ganz generell formuliert Rawls in *The Law of Peoples*<sup>51</sup> eine Theorie, welche die Beziehungen der Völker untereinander regulieren soll. Die Menschenrechte haben dabei grundsätzlich die Funktion, den internationalen Frieden zu sichern. Konkret schreibt er den Menschenrechten die folgenden beiden Funktionen zu: Erstens ist deren Einhaltung notwendige Bedingung für die Achtbarkeit einer Gesellschaft und damit für deren Aufnahme als Mitglied in die Gesellschaft der Völker. Zweitens ist deren Einhaltung

---

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Beitz (2009), S.102: “A practical conception takes the doctrine and practice of human rights as we find them in international political life as the source materials for constructing a conception of human rights. It understands questions about the nature and content of human rights to refer to objects of the sort called “human rights” in international practice.”

<sup>49</sup> Beitz (2009), S.104.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu auch Hahn (2012).

<sup>51</sup> Vgl. hierzu Rawls (1999).

hinreichende Bedingung dafür, dass ein Volk vor Interventionen – z.B. in Form von wirtschaftlichen Sanktionen oder militärischer Gewalt – durch andere Völker geschützt ist.<sup>52</sup>

Sowohl Beitz als auch Rawls verneinen mithin, dass die Menschenrechte über nicht-kontingente menschliche Eigenschaften zu explizieren sind. Dennoch sind die beiden Ansätze klar voneinander zu unterscheiden. So formuliert Rawls eine normative Theorie – eine Theorie, die festlegt, wie sich die einzelnen Völker untereinander verhalten sollen. Das heisst, bei Rawls sind die Funktionen der Menschenrechte stipuliert – es sind diejenigen, welche die Menschenrechte übernehmen sollen und nicht diejenigen, die sie in der etablierten Menschenrechtspraxis tatsächlich übernehmen. Und genau in dieser Hinsicht unterscheidet sich Beitz' Ansatz von demjenigen von Rawls. Beitz orientiert sich an der bestehenden Praxis – die Funktionen, die er den Menschenrechten zuschreibt, sind diejenigen, die wir in der etablierten Praxis tatsächlich vorfinden:

„If our aim were to construct a conception of human rights for an idealized global order of decent and liberal societies, perhaps it would be sufficient simply to stipulate the role that human rights should play within the larger normative order. But our aim is to grasp the concept of a human right as it occurs within an existing practice, and for this purpose we need, not a stipulation, but a model that represents the salient aspects of this practice as we find it.“<sup>53</sup>

Für Beitz stellt mithin die Praxis die entscheidende Richtlinie bei der Ermittlung der politischen Funktionen der Menschenrechte und dementsprechend bei der Ausformulierung einer Menschenrechtstheorie dar. Mit der „Menschenrechtspraxis“ hat er<sup>54</sup> dabei einerseits den politischen Menschenrechtsdiskurs im Blick, der insbesondere seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges von der globalen Gemeinschaft geführt wird. Die globale Gemeinschaft setzt sich aus verschiedenen Organisationen – Regierungen, Gremien, NGOs, Konzernen und dergleichen mehr – zusammen, wobei die jeweiligen Mitglieder verschiedenen Kulturen angehören und voneinander abweichende religiöse,

---

<sup>52</sup> Vgl. hierzu ausführlicher etwa Düwell et al. (2006), S.186-190.

<sup>53</sup> Beitz (2009), S.102.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu Beitz (2009), S.8ff, S.29f und S.42ff.

moralische und politische Grundsätze vertreten. Beitz' Beschreibung der globalen Gemeinschaft ist relativ vage. So gibt er keine klaren Antworten auf die Fragen, aus welchen Mitgliedern diese genau besteht, auf welche Weise die Mitglieder miteinander kommunizieren, inwiefern deren Auffassungen Rechnung getragen wird oder welches Gewicht deren Voten haben. Die vage Bestimmung der „globalen Gemeinschaft“ ist für Beitz' Zwecke vermutlich und für die vorliegende Diskussion sicher ausreichend. Aus diesem Grund werde ich auf die genannten Unklarheiten nicht weiter eingehen und im Folgenden davon ausgehen, dass die globale Gemeinschaft aus bestimmten Vereinigungen besteht, die in einschlägiger Weise am globalen Menschenrechtsdiskurs beteiligt sind.

Andererseits besteht die Praxis aus einer Reihe von Normen:

„(...) it consists of a set of norms for the regulation of the behaviour of states together with a set of modes or strategies of action (...). These norms are expressed in the main international human rights instruments (...).“<sup>55</sup>

Zum Kern der Dokumente, welche in erster Linie festlegen, was unter den Schutzbereich der Menschenrechte fällt, gehören insbesondere die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und die beiden Abkommen von 1966 über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.<sup>56</sup> Diese Dokumente stellen dabei Beitz zufolge eher ein angestrebtes politisches Ziel dar, als dass sie Teil einer erzwingbaren Rechtsordnung wären.

Wie Beitz betont, hat der globale Menschenrechtsdiskurs nicht nur zu Übereinstimmungen geführt. Hinsichtlich bestimmter Aspekte bestehen grosse Unstimmigkeiten innerhalb der globalen Gemeinschaft. Aus diesem Grund beschreibt er die Praxis als eine, die sich stets weiterentwickelt:

---

<sup>55</sup> Beitz (2009), S.8.

<sup>56</sup> Konkret listet Beitz die folgenden Dokumente auf (vgl. Beitz (2009), S.26): The Universal Declaration of Human Rights (1948), The International Covenant on Civil and Political Rights (1966), The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (1966), The Convention on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination (1969), The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (1981), The Convention against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (1987) und The Convention on The Rights of the Child (1990).

“(…) it is not only an inevitable but also functionally significant aspect of the practice of human rights that its norms serve as much to frame disagreement as agreement. (…) the practice of human rights is emergent.”<sup>57</sup>

Beitz nennt zwei Gründe dafür, dass die Orientierung an der bestehenden Praxis die geeignete Alternative zu moralischen Konzeptionen darstellt:<sup>58</sup>

1) Eine ernstgenommene Praxis

Die Menschenrechtspraxis ist eine etablierte Praxis, die von vielen ernst genommen wird.

2) Wertvolle Praxis

Die Menschenrechte schützen dringliche menschliche Interessen – was Beitz hierunter versteht, wird weiter unten erläutert – deren Verletzung, wie Ereignisse in der Vergangenheit zeigen, verheerend sein kann. Deshalb haben wir zumindest *prima facie* Gründe, die gegenwärtige Praxis als wertvoll zu erachten.

### 2.2.2. Funktionen der Menschenrechte

Beitz listet drei Funktionen auf, welche den Menschenrechten in der Praxis zugeschrieben werden (*Two-Level-Model*).<sup>59</sup> Diese bilden das Kernstück seines Vorschlages: Eine Menschenrechtstheorie muss im Hinblick auf diese drei Funktionen ausgearbeitet werden. Ganz im Sinne der praktischen Konzeption orientiert sich Beitz hierbei an der bestehenden Praxis:

“A practical conception of human rights must rely on a (...) “model” (...) that abstracts from the particulars to describe in general terms the roles played by human rights in the public (...) discourse of global politics. Such a model would give an answer to the question (...) of the meaning of the term within the practice.”<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Beitz (2009), S.9.

<sup>58</sup> Vgl. Beitz (2009), S.11f.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu Beitz (2009), S.106ff.

<sup>60</sup> Beitz (2009), S.106.

Beitz geht mithin davon aus, dass die Mitglieder der globalen Gemeinschaft die drei Funktionen, die er im *Two-Level-Model* aufführt, als die einschlägigen akzeptiert haben oder zumindest als die einschlägigen akzeptieren würden, wenn sie danach gefragt würden: Er listet diejenigen Funktionen auf, hinsichtlich denen eine Einigung besteht.

Hierzu ist anzumerken, dass Beitz von einer Einigung ausgehen muss. Ansonsten wäre er mit derselben Schwierigkeit konfrontiert, die er moralischen Konzeptionen vorwirft. Mit anderen Worten: Wenn die Funktionen der Menschenrechte, die seinem Vorschlag zu Grunde liegen, ebenso umstritten wären wie die Begründungen, die von Vertretern moralischer Konzeptionen ins Feld geführt werden, dann stiftete die praktische Konzeption in vergleichbarer Weise wie moralische Konzeptionen Verwirrung und Skepsis, anstatt dass sie mit Blick auf zentrale Menschenrechtsfragen Klarheit schaffen würde. So lesen wir denn auch bei Beitz:

“(...) in identifying the central elements of the practice, the model should seek to represent a consensus among competent participants (...).”<sup>61</sup>

## **Two-Level-Model:**

### **i) Schutz dringlicher Interessen**

Menschenrechte schützen dringliche (*urgent*) menschliche Interessen vor Standardbedrohungen. Dabei zeichnet sich ein dringliches Interesse dadurch aus, dass dessen Erfüllung wichtig ist, um ein typisches Leben in einer zeitgenössischen Gesellschaft zu führen: Ein dringliches Interesse ist dann gegeben, wenn vernünftigerweise angenommen werden kann, dass es für jemanden, der ein zeitgenössisch typisches Leben führt, wichtig ist. Beitz hat hierbei eine objektive Beurteilung im Blick. Das heisst, dass kulturell geprägte oder persönliche Präferenzen bei der Bestimmung dessen, welche Interessen im oben beschriebenen Sinn wichtig sind, keine Rolle spielen dürfen. Es muss mithin ungeachtet unterschiedlicher kultureller und personeller Hintergründe für alle nachvollziehbar sein, dass das Interesse dringlich ist.<sup>62</sup> Als Beispiele solcher Interessen listet er persönliche Sicherheit, Freiheit und eine ausreichende Ernährung auf. Und – in vergleichbarer Weise – gilt eine

---

<sup>61</sup> Beitz (2009), S.107.

<sup>62</sup> Beitz definiert „objektiv“ nicht genauer.

Bedrohung dann als Standardbedrohung, wenn es wahrscheinlich ist, dass diese in zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontexten gegeben ist.<sup>63</sup>

## **ii) Primäre Verantwortung: Innerstaatlich (Ebene 1)**

In erster Linie sind die jeweiligen Staaten zur Gewährung und zum Schutz der Menschenrechte ihrer Bürger respektive im Falle von Menschenrechtsverletzungen zu entsprechenden Hilfeleistungen verpflichtet.

## **iii) Sekundäre Verantwortung: Internationales Anliegen (Ebene 2)**

Falls ein Staat A seiner Verantwortung (vgl. Punkt ii)) nicht nachkommt, haben externe Akteure – zum Beispiel andere Staaten – pro tanto Gründe einzugreifen. Auf zweiter Ebene stellen Menschenrechte also eine internationale Angelegenheit dar. Der Eingriff kann dabei unter anderem die Form einer Intervention, einer Hilfeleistung oder einer Sanktion annehmen. Pro tanto Gründe charakterisiert Beitz als genuine Handlungsgründe, die allerdings nicht bedingungslos gelten, sondern durch das Vorliegen bestimmter Umstände aufgewogen werden können. Selbst wenn sich die globale Gemeinschaft also in einem spezifischen Fall auf eine Interventionspflicht einigen würde, könnte diese Pflicht durch bestimmte Umstände – so etwa, dass die entstehenden Kosten für die intervenierenden Akteure zu gross sind – aufgehoben werden.

### **2.2.3. Zusammenhang zwischen Praxis und Theorie**

Insofern als die bestehende Praxis die entscheidende Richtlinie bei der Ermittlung der Funktionen der Menschenrechte und dementsprechend bei der Ausformulierung einer Menschenrechtstheorie ist, bestimmt Erstere, wie Letztere aussehen muss:

“A practical approach (...) claims for the practice a certain authority in guiding our thinking about the nature of human rights.”<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Vgl. hierzu Beitz (2009), S.109-112.

<sup>64</sup> Beitz (2009), S.10.

Die Praxis nimmt dementsprechend unter anderem auch auf die Bestimmung des Inhalts der Menschenrechte Einfluss: Die Antwort auf die Frage, ob in einem bestimmten Fall ein Menschenrecht vorliegt oder nicht, hängt von der betriebenen Menschenrechtspraxis ab. Im vorliegenden Abschnitt wird dargelegt, wie Beitz sich diese Einflussnahme konkret vorstellt. Diese Darlegung ist insbesondere deshalb relevant, weil Beitz hiermit scheinbar den Nachweis liefert, dass im Rahmen der praktischen Konzeption eine kritische Beurteilung der bestehenden Praxis möglich ist. Mit anderen Worten: Beitz zufolge ist die praktische Konzeption in der Lage, die in den offiziellen Dokumenten aufgeführten Rechte als gerechtfertigt respektive ungerechtfertigt auszuweisen.

### **Schema als Richtlinie zur Rechtfertigung einzelner Menschenrechte**

Die Überprüfung, ob ein vermeintliches Recht tatsächlich zu den Menschenrechten zu zählen ist, erfolgt anhand des *Two-Level-Models*: Es muss überprüft werden, ob das vermeintliche Recht mit den Funktionen, welche den Menschenrechten in der Praxis zugeschrieben werden, in Übereinstimmung gebracht werden kann. Dementsprechend erarbeitet Beitz ein Schema, welches analog zum *Two-Level-Model* drei Punkte umfasst:

- Si) Es muss plausibel nachgewiesen werden können, dass das Interesse X, welches durch das vermeintliche Menschenrecht geschützt werden soll, im oben beschriebenen Sinn gewichtig (*sufficiently important*) respektive dringlich (*urgent*) ist.
- Sii) Nicht alle Interessen werden idealerweise in Form von Rechten gewährt – je nach Interesse gibt es bessere Durchsetzungsmethoden als die Verankerung in den staatlichen Rechtssystemen. Aus diesem Grund muss es sinnvoll sein, das fragliche Interesse in Form eines Menschenrechts in den Rechtssystemen der einzelnen Staaten zu verankern.
- Siii) Die Verletzung von X muss ein internationales Anliegen darstellen. Das heisst in erster Linie, dass das Interesse genug wichtig sein muss, um internationalen Akteuren Gründe zu liefern, entsprechende Schutzmassnahmen zu ergreifen.

Beitz illustriert die Anwendung des Schemas unter anderem anhand des Subsistenzrechts (Artikel 25 der AEMR), welches wie folgt lautet:

„Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschliesslich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen, sowie das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitwung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände“.<sup>65</sup>

Er kommt zum Schluss, dass dieses Recht alle drei Schemapunkte erfüllt<sup>66</sup>: Erstens sind die in Artikel 25 aufgeführten Interessen dringlich, weil sie von einem objektiven Standpunkt aus zu den grundlegendsten und unumstrittensten überhaupt zählen. Zweitens scheint der menschenrechtliche Schutz der erwähnten Interessen sinnvoll und möglich zu sein. Drittens liefern die Interessen, weil sie maximal dringlich sind, externen Akteuren Gründe, entsprechende Schutzmassnahmen zu ergreifen. Das Subsistenzrecht ist entsprechend mit den drei Funktionen vereinbar, welche die Menschenrechte in der Praxis übernehmen. Mit anderen Worten: Der praktischen Konzeption zufolge ist es gerechtfertigt, dass dieses im Menschenrechtskatalog aufgeführt ist.

## **2.3. Zwei Einwände gegen die praktische Konzeption**

### **2.3.1. Unzureichende Abgrenzung von moralischen Konzeptionen**

Im Folgenden werde ich in einem ersten Schritt darlegen, dass die praktische Konzeption Überlegungen beinhaltet, die für moralische Konzeptionen charakteristisch sind. Hierzu werde ich Beitz' Ausführungen denjenigen von David Miller<sup>67</sup> – ein prominenter Vertreter einer moralischen Konzeption – gegenüberstellen. Ganz generell zeichnen sich moralische Konzeptionen dadurch aus, dass sie Menschenrechte von nicht-kontingenten, universellen menschlichen Eigenschaften, das heisst aufgrund von

---

<sup>65</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), Artikel 25.

<sup>66</sup> Für Beitz' detaillierte Argumentation vgl. Beitz (2009), S.160ff.

<sup>67</sup> Vgl. etwa Miller (1999a) und (2007a). Millers Position wird im anschliessenden Teil III ausführlich besprochen.



Eigenschaften, die Menschen als Menschen haben, ableiten. Beitz' Ansatz wird hier einer moralischen Konzeption gegenübergestellt, die hierbei universelle, menschliche Interessen im Blick hat.

Nach Beitz schützen Menschenrechte dringliche Interessen (vgl. hierzu Punkt i) im *Two-Level-Model*). Offensichtlich dürfen dringliche Interessen (*urgent interests*) nicht dasselbe darstellen wie universelle Interessen (*universal interests*), die den Menschenrechten im Rahmen von bestimmten moralischen Konzeptionen zu Grunde gelegt werden. Ansonsten würde Beitz – analog zu solchen Konzeptionen – die Menschenrechte in Interessen begründen, die Menschen als Menschen haben.

Beitz erkennt diese Schwierigkeit; diese besteht ihm zufolge allerdings deshalb nicht, weil sich seiner Meinung nach dringliche Interessen massgeblich von universellen Interessen unterscheiden. So definiert er dringliche Interessen als Interessen, deren Erfüllung von einem objektiven Standpunkt aus wichtig ist, um ein typisches Leben in einer zeitgenössischen Gesellschaft zu führen: Ein dringliches Interesse ist dann gegeben, wenn vernünftigerweise angenommen werden kann, dass es für jemanden, der ein zeitgenössisch typisches Leben führt, wichtig ist – Beispiele hierfür sind persönliche Sicherheit, Freiheit und eine ausreichende Ernährung:

„An “urgent” interest is one that would be recognizable as important in a wide range of typical lives that occur in contemporary societies (...).”<sup>68</sup>

Der massgebliche Unterschied zu den universellen Interessen besteht nun Beitz zufolge darin, dass dringliche im Gegensatz zu universellen Interessen nicht notwendigerweise von allen als wertvoll erachtet werden müssen:

„An urgent interest is not necessarily an interest possessed by everyone or desired by everyone: to recognize an interest as urgent (...) we need not believe that all persons value the interest or care about its satisfaction in their own cases. In this sense the idea of an “urgent” individual interest is distinct from the idea of a “universal” human interest, understood as one necessarily shared by all human beings “as such” (...).”<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Beitz (2009), S.110.

<sup>69</sup> Beitz (2009), S.110. Vgl. auch Beitz (2009), S.60.

Beitz scheint mithin zu glauben, dass universelle Interessen respektive deren Erfüllung von allen als wertvoll erachtet werden müssen, weil sie den Menschen als Menschen zukommen. Mit dieser Einschätzung liegt Beitz allerdings falsch. So zeichnen sich universelle Interessen nicht dadurch aus, dass sie notwendigerweise von allen als wertvoll erachtet werden – auch wenn davon ausgegangen wird, dass diese den Menschen als Menschen zukommen.<sup>70</sup> Betrachten wir hierzu die Ausführungen von David Miller. Miller begründet die Menschenrechte in Grundbedürfnissen, wobei für die vorliegenden Zwecke angenommen werden kann, dass Grundbedürfnisse und universelle Interessen dasselbe darstellen. Er charakterisiert Grundbedürfnisse als diejenigen Dinge, die jeder Mensch von einem objektiven Standpunkt aus braucht, um ein minimal gutes Leben zu führen. Dementsprechend kommen die relevanten Bedürfnisse den Menschen als Menschen zu: Grundbedürfnisse sind für Menschen, als die Wesen die sie sind, wichtig. Dies bedeutet allerdings laut Miller nicht, dass die Grundbedürfnisse von allen als wertvoll erachtet werden müssen. Ein Bedürfnis kann mithin auch dann zu den Grundbedürfnissen gezählt werden, wenn einzelne Menschen jenes als nicht wichtig erachten:

“(…) people are not forced to use what they are judged to need if they really find no value in a certain functioning (…).”<sup>71</sup>

Ich glaube, dass Millers Einschätzung in diesem Punkt richtig ist: Ein Bedürfnis respektive Interesse zählt dann zu den universellen, wenn es den Menschen aufgrund von nicht-kontingenten, universellen menschlichen Eigenschaften zukommt. Und dies ungeachtet dessen, ob *alle* Personen das betreffende Bedürfnis respektive Interesse als wertvoll erachten. Nehmen wir zum Beispiel das Interesse, über ausreichend Nahrung zu verfügen. Hiermit liegt ein universelles Interesse in dem Sinne vor, als es den Menschen als Menschen zukommt. Dessen ungeachtet ist es wahrscheinlich, dass dieses nicht von allen Menschen – zu denken ist zum Beispiel an einen fastenden Asketen – als wertvoll erachtet wird. Obschon die Erfüllung des erwähnten Interesses für den Asketen nicht von Bedeutung ist, zählt dieses mithin zu den universellen Interessen.

---

<sup>70</sup> In ähnlicher Weise argumentiert Etinson (2010), S.447.

<sup>71</sup> Miller (1999b), S.211.

Anders als Beitz also meint, ist für den Nachweis, dass ein Interesse zu den universellen zählt, nicht relevant, dass dieses von restlos allen Menschen als wertvoll erachtet wird. Vielmehr ist mit Blick hierauf von Bedeutung, dass dieses den Menschen als die Wesen, die sie sind, zukommt. Diesem Kriterium zufolge sind beispielsweise Interessen ausgeschlossen, die für eine bestimmte Person zwar äusserst wichtig sind, ihr aber nicht als Mensch zukommen. So ist eine regelmässige Versorgung mit Heroin für einen Drogenabhängigen zweifelsohne äusserst wichtig; ohne diese leidet er an entsetzlichen Schmerzen und Angstzuständen. Dennoch zählt dieses Interesse nicht zu den universellen – wie diese von Vertretern moralischer Konzeptionen charakterisiert werden – da es sich nicht um ein Interesse handelt, das Menschen als Menschen haben.<sup>72</sup>

Gemäss den obigen Ausführungen ist Beitz nicht in der Lage, seine Konzeption ausreichend von moralischen Ansätzen abzugrenzen. So lassen sich anhand seines Kriteriums – welches das einzige ist, das er anführt – universelle nicht von dringlichen Interessen unterscheiden. Seine Ausführungen mit Blick auf dringliche Interessen legen darüber hinaus die Vermutung nahe, dass er – analog zu Vertretern von moralischen Konzeptionen – Interessen im Blick hat, die den Menschen als Menschen zukommen: So beschreibt er dringliche Interessen als solche, deren Erfüllung von einem objektiven Standpunkt aus für jeden Menschen wichtig ist, um ein zeitgenössisch typisches Leben zu führen. Demzufolge leitet auch er dringliche Interessen von nicht-kontingenten menschlichen Eigenschaften ab, das heisst, seine Konzeption schliesst zumindest teilweise Überlegungen ein, die für moralische Konzeptionen charakteristisch sind.

### **2.3.2. Bestimmung der drei Funktionen**

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft Beitz' Behauptung, dass er im *Two-Level-Model* diejenigen Funktionen auflistet, welche von den Teilnehmern der globalen Gemeinschaft befürwortet werden respektive würden.

---

<sup>72</sup> Vgl. für dieses Beispiel Schaber (2011b), S.165.

In diesem Zusammenhang ist erstens unklar, wie Beitz zum Schluss kommt, dass gerade die im *Two-Level-Model* aufgeführten Funktionen die einschlägigen sind – er begründet nicht ausreichend, weshalb ausgerechnet diese drei Funktionen den Menschenrechten in der bestehenden Praxis zugeschrieben werden. So sind mit Blick hierauf andere Möglichkeiten denkbar. Joseph Raz zufolge besteht die Funktion der Menschenrechte beispielsweise darin, dass Menschenrechtsverletzungen Interventionsmassnahmen rechtfertigen.<sup>73</sup>

Darüber hinaus scheint es ganz generell unwahrscheinlich zu sein, dass sich die globale Gemeinschaft überhaupt auf irgendwelche Funktionen, und seien diese noch so grundlegend, einstimmig geeinigt hat. So lassen weder der globale Menschenrechtsdiskurs noch die offiziellen Dokumente eine solche Einigung erkennen. Betrachten wir zum Beispiel die dritte Funktion, der zufolge Menschenrechtsverletzungen eine internationale Angelegenheit darstellen, was Beitz zufolge bedeutet, dass Menschenrechtsverletzungen Gründe zu Interventionen und Hilfeleistungen liefern. Es ist zu bezweifeln, dass sich die globale Gemeinschaft einstimmig auf diese Funktion geeinigt hat. Wenn dies allerdings nicht der Fall ist – wenn also selbst hinsichtlich der grundlegendsten Fragen keine Einigung besteht – dann ist Beitz mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass seine praktische Konzeption ebenso wie moralische Konzeptionen auf einer Grundlage basiert, die nicht allgemein akzeptiert ist.<sup>74</sup> Das heisst, der von Beitz betonte Vorteil, dass eine praktische Menschenrechtstheorie im Gegensatz zu moralischen Konzeptionen allgemeine Zustimmung findet und dementsprechend klare Antworten auf zentrale Menschenrechtsfragen liefert, wird von der praktischen Konzeption ebenso wenig erzielt.

Ungeachtet dessen, ob sich die globale Gemeinschaft auf bestimmte politische Funktionen einigen kann oder nicht, scheint mir ein weiterer Punkt von Bedeutung zu sein. So ist Beitz' Einschätzung sehr wahrscheinlich richtig, dass seitens der

---

<sup>73</sup> Vgl. hierzu Raz (2010), S.328: "Following Rawls I will take human rights to be rights which set limits to the sovereignty of states, in that their actual or anticipated violation is a (defeasible) reason for taking action against the violator in the international arena."

<sup>74</sup> Vgl. hierzu meine Ausführungen weiter oben in Abschnitt 2.2.2.

moralischen Konzeptionen keine Begründung der Menschenrechte formuliert werden kann, die gemeinhin befürwortet wird: Wie wir im anschliessenden Teil III sehen werden, sind sich Vertreter von moralischen Konzeptionen nicht einig darüber, welche spezifisch menschliche Eigenschaft die Menschenrechte begründet. Und es mag auch richtig sein, dass die Menschenrechtspraxis nicht basierend auf einer solchen Begründung ausformuliert wurde. Allerdings stellt die allgemeine Befürwortung nicht das adäquate Ziel einer Begründungstheorie der Menschenrechte dar. Für eine solche ist es nicht ausschlaggebend, alle zu überzeugen. Vielmehr ist von Bedeutung, plausible und stichhaltige Argumente zu formulieren, aufgrund welcher eine Debatte hinsichtlich der Menschenrechte geführt werden kann – auch wenn die Debatte nicht zu einer Einigung führt.<sup>75</sup>

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine letzte Schwierigkeit von Beitz' Vorschlag hingewiesen: Es ist fraglich, inwiefern dieser in der Lage ist, die bestehende Menschenrechtspraxis zu kritisieren. Denn die Praxis selbst stellt die Grundlage seiner Theorie dar. Wie oben anhand des Subsistenzrechts illustriert wurde, erachtet er es selber als wichtig, dass eine Theorie die Praxis kritisieren kann. Sein Ansatz scheint ferner insofern Raum für Kritik zu bieten, als die globalen Teilnehmer des Menschenrechtsdiskurses neue Aspekte vorschlagen oder sich gegen gewisse Aspekte der Praxis aussprechen können: Auch wenn die Gründe für ihre jeweiligen Auffassungen keine Rolle spielen, kann die Praxis auf diese Weise kritisiert und entsprechend verändert werden.<sup>76</sup> Aber einmal angenommen, die globalen Teilnehmer einigen sich einstimmig darauf, dass die Menschenrechte gänzlich abgeschafft werden sollten. Auch wenn dies sehr unwahrscheinlich ist, sollte eine Begründungstheorie der Menschenrechte in der Lage sein, diesen Vorschlag kritisch zu betrachten. Hierzu ist Beitz allerdings nicht in der Lage. So verfügt er über keine Gründe, die ausserhalb der Praxis liegen: Er könnte nicht begründen, weshalb der Vorschlag nicht umgesetzt werden sollte, da seine Theorie von der Praxis bestimmt wird und nicht umgekehrt. Darüber hinaus würde der praktischen Konzeption jegliche Grundlage zur Kritik fehlen,

---

<sup>75</sup> Vgl. hierzu auch Schaber (2011a), S.67: "The fact that no justification will ever be acceptable for all cultures does not mean that there is no valid justification of human rights. (...) A moral view is not wrong because it is not accepted by most people."

<sup>76</sup> Vgl. hierzu Beitz (2009), S.103ff.

wenn die Menschenrechtspraxis gänzlich abgeschafft würde: Wenn es diese nicht mehr gäbe, hätte Beitz keine Argumentationsgrundlage mehr.<sup>77</sup>

Auch wenn Beitz also im Rahmen seiner Konzeption eine gewisse Kritikfähigkeit vorsieht, ist diese, wie der beschriebene Fall zeigt, nicht ausreichend. Dies spricht meines Erachtens gegen das Vertreten einer politischen Konzeption.

## **2.4. Zusammenfassung**

Praktische Konzeptionen sind auf den ersten Blick offensichtlich attraktiv. Denn deren Haupteinwand gegen moralische Konzeptionen, dass sie zu keiner Einigung führen werden, ist sicherlich richtig und die Aussicht darauf, dass eine praktische Theorie nicht mit diesem Einwand konfrontiert ist, vielsprechend. Wie oben dargelegt wurde, ist allerdings einerseits zu bezweifeln, ob die praktische Konzeption ohne Überlegungen auskommt, die charakteristisch für moralische Konzeptionen sind. Andererseits ist unklar, ob sich die globale Gemeinschaft sogar hinsichtlich der grundlegendsten Dinge einstimmig einigen kann. Wenn dies nicht der Fall ist, dann basiert die praktische Konzeption in vergleichbarer Weise wie moralische Konzeptionen auf gemeinhin umstrittenen Grundlagen und ist dementsprechend mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert wie ebendiese. Und selbst wenn es plausibel wäre, von einer Einigung auszugehen, bliebe der Einwand bestehen, dass im Rahmen der praktischen Konzeption die bestehende Praxis nicht ausreichend kritisiert werden kann.

Aus diesen Gründen sollte meines Erachtens keine politische respektive praktische Konzeption von Menschenrechten vertreten werden. Im anschliessenden Teil III werden nun einschlägige Ansätze moralischer Begründungstheorien in den Blick genommen.

---

<sup>77</sup> Obschon die hier vorgebrachte Kritik gegen Beitz derjenigen gegen Rorty sehr ähnlich zu sein scheint, ist Beitz' Vorschlag klarerweise nicht als pragmatischer Vorschlag zu lesen. Vgl. zur Abgrenzung von Rorty: Beitz (2009), S.103f.

## **Teil III: Moralische Konzeptionen**

### 3. Einleitung

Nachdem ich in den vorangehenden Teilen einerseits dafür argumentiert habe, dass eine begründungsorientierte Philosophie verfolgt werden sollte und andererseits, dass praktische Konzeptionen mit Blick auf die Begründung der Menschenrechte nicht überzeugen können, wende ich mich nun den moralischen Konzeptionen zu. Ganz generell steht bei diesen die Idee im Mittelpunkt, dass Menschenrechte von spezifisch menschlichen Eigenschaften abgeleitet sind: Menschenrechte kommen den Menschen aufgrund von nicht-kontingenten Eigenschaften – das heisst aufgrund von Eigenschaften, die sie als Menschen haben – zu.

An dieser Stelle sei nochmals kurz an den Aufbau von Teil III sowie an die Adäquatheitsbedingung, die ich im Hinblick auf moralische Konzeptionen formuliert habe und an die Kernprobleme, die in meiner Auseinandersetzung eine wichtige Rolle spielen werden, erinnert:

#### *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung*

Eine Begründungstheorie muss zumindest folgende Rechte aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als solche ausweisen können: Das Recht, nicht gefoltert zu werden (Art. 5), das Recht, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden (Art. 4), das Recht auf Religionsfreiheit (Art. 18), das Recht auf Meinungsfreiheit (Art. 19) und das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (Art. 25).

Teil III ist in drei Untergruppen eingeteilt, wobei sich die Gruppen hinsichtlich der spezifisch menschlichen Eigenschaft, welche die Menschenrechte jeweils begründen soll, unterscheiden: Grundbedürfnisse (a), Würde (b) und eine Verbindung von Interessen und Würde (c). Das systematisch wichtigste Ergebnis stellt dabei die Herausarbeitung der Kernprobleme und deren Zuordnung zu den Gruppen IIIa (Bedürfniskonzeptionen) und IIIb (Würdekonzeptionen) dar. Die Auflistung dieser Probleme erfolgt im Rahmen der Auseinandersetzung mit Thomas Nagel in Teil IIIb. Es wird sich herausstellen, dass die Probleme 1 und 3 die zentralen Probleme der jeweiligen Konzeptionen sind.



## **Kernprobleme instrumenteller Theorien (Bedürfniskonzeptionen)**

### *1: Keine Zuschreibung eines moralischen Status (Problem der Statuszuschreibung)*

Das erste Kernproblem instrumenteller Ansätze besteht darin, dass diese die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden. Aufgrund des Problems der Statuszuschreibung erfüllen instrumentelle Theorien die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht – sie können etwa das Menschenrecht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht als solches ausweisen, weil sie die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden.

### *2: Menschenrechte erlauben trade-offs (Problem der Abwägbarkeit)*

Thomas Nagel weist hinsichtlich instrumenteller Theorien auf das Problem hin, dass deren Grundlage – nämlich Güter, welche das menschliche Wohl fördern – gegen andere Güter aufgewogen werden können. Damit erlauben Menschenrechte interpersonelle Abwägungen (trade-offs).

## **Kernprobleme intrinsischer Theorien (Würdekonzeptionen)**

### *3: Positive Menschenrechte lassen sich nicht vom Status ableiten (Skopus–Problem)*

Intrinsische Theorien sind allgemein mit dem Problem konfrontiert, dass sich zumindest bestimmte positive Menschenrechte nicht vom moralischen Status ableiten lassen. Aufgrund des *Skopus–Problems* erfüllen auch intrinsische Theorien die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht – so kann etwa das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard nicht vom moralischen Status von Personen abgeleitet werden.

### *4: Ausschluss relevanter Personengruppen (Träger–Problem)*

Darüber hinaus weisen intrinsische Theorien allgemein das Problem auf, dass eine grosse Anzahl von Personen – so zum Beispiel Demente, schwer geistig Behinderte oder kleine Kinder – keine Menschenrechte haben, da diese den geforderten Status nicht haben.

Die Gegenüberstellung der Kernprobleme von den jeweiligen Positionstypen führt mich dazu, in Teil IIIc Mischkonzeptionen – das heisst Konzeptionen, welche die Elemente der Gruppen a) und b) verbinden – genauer zu untersuchen. Hierbei wird vor allem die Frage im Mittelpunkt stehen, ob Mischkonzeptionen aufgrund ihres hybriden Aufbaus sowohl die Kernprobleme von Gruppe a) als auch diejenigen von Gruppe b) ausräumen können.

Zuletzt möchte ich noch auf einen allgemeinen Punkt im Hinblick auf Würdekonzeptionen hinweisen. Sowohl im philosophischen als auch im juristischen Kontext wird mit Blick auf die Menschenrechte üblicherweise zwischen einer kontingenten und einer inhärenten Würdeform unterschieden. Mit kontingenter Würde ist dabei eine Würdeform gemeint, die verloren, vermindert, vergrössert oder wiedergewonnen werden kann.<sup>78</sup> Sie kommt mithin nicht allen Menschen jederzeit gleichermassen zu, sondern hängt unter anderem von sozialen Stellungen oder bestimmten menschlichen Verhaltensweisen ab. Ein Beispiel für Ersteres ist die Würde des Richters, die diesem nur zukommt, insofern er das Amt des Richters ausübt. In einer anderen Position oder ausserhalb des Gerichtssaals hingegen besitzt der Richter die betreffende Würde nicht – sie ist mithin kontingent. Normalerweise, und so auch im Folgenden, ist im Zusammenhang mit Menschenrechten nicht die kontingente, sondern die inhärente Würde gemeint. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie allen Menschen qua ihres Menschseins und ungeachtet ihrer Umstände und Verhaltensweisen gleichermassen zukommt – sie kann unter keinen Umständen erschaffen werden, verloren gehen oder zerstört werden. Demzufolge besitzt der Serienmörder dieselbe inhärente Würde wie der barmherzige Samariter – das heisst, beide haben genau dieselben moralischen Ansprüche, die mit der inhärenten Würde in Verbindung gebracht werden.

---

<sup>78</sup> Für eine ausführlichere Beschreibung der kontingenten Würde vgl. Balzer et. al (1998), S.17ff.

## **IIIa: Bedürfniskonzeptionen**

## 4. Grundbedürfnisse begründen die Menschenrechte

Einer verbreiteten Auffassung zufolge sind Menschenrechte in Grundbedürfnissen begründet: Bestimmte menschliche Bedürfnisse rechtfertigen es, dass alle gegenüber allen in der Pflicht stehen, diese in der Form von Menschenrechten zu schützen.<sup>79</sup> Dabei wird ganz generell davon ausgegangen, dass es sich bei den betreffenden Bedürfnissen um objektive Bedürfnisse handelt: Bedürfnisse, die auf nicht-kontingenten menschlichen Eigenschaften beruhen und somit jeder Mensch als Mensch hat. Im Folgenden werden zwei einflussreiche Bedürfnisansätze – diejenigen von David Miller und von Gillian Brock – dargestellt und kritisch diskutiert (Kapitel 5 und 6). Weiter wird gezeigt, inwiefern Bedürfnisse im Allgemeinen – also nicht spezifisch im Hinblick auf Miller oder Brock – ungeeignet sind Menschenrechte zu begründen (Kapitel 7). Im Zuge dieser allgemeinen Kritik wird dabei zugleich das erste Kernproblem (*Problem der Statuszuschreibung*) von instrumentellen Theorien, zu welchen die Bedürfniskonzeptionen zählen, veranschaulicht.

Zunächst einmal scheint klar zu sein, dass nicht jedes Bedürfnis zur Rechtfertigung von Menschenrechten in Frage kommt. So wäre es unplausibel zu behaupten, dass Hannes' Bedürfnis Multimillionär zu sein, ein Menschenrecht darauf rechtfertigte, eine Million Schweizerfranken zu besitzen. Dies ist insbesondere deshalb unplausibel, weil gemeinhin davon ausgegangen wird, dass Menschenrechten universelle, zum Teil anspruchsvolle Pflichten gegenüberstehen und die Auferlegung dieser Pflichten in irgendeiner Weise begründet werden muss. Und gerade diese Begründungsarbeit wird nicht von jedem Bedürfnis geleistet. Infolgedessen werden üblicherweise drei Bedingungen an Bedürfnisse formuliert, damit diese als Grundlage der Menschenrechte in Frage kommen: Die betreffenden Bedürfnisse müssen i) von einem objektiven Standpunkt aus bestimmt, ii) gewichtig und iii) universell sein. Bei den gesuchten Bedürfnissen handelt es sich mithin um Güter, die von einem objektiven Standpunkt aus jede Person braucht und die in einer Weise moralisch bedeutsam sind, welche die

---

<sup>79</sup> Wenn im Folgenden davon die Rede ist, dass Grundbedürfnisse die Grundlage der Menschenrechte darstellen oder dass Menschenrechte Grundbedürfnisse schützen, ist immer dieser Begründungszusammenhang gemeint.

Zuschreibung von Pflichten an Dritte rechtfertigt. Die moralische Bedeutsamkeit (Bedingung ii)) wird dabei oftmals darüber expliziert, dass eine Person einen schweren Schaden erleidet, wenn das entsprechende Bedürfnis unerfüllt bleibt.<sup>80</sup>

Die drei Bedingungen werden von unterschiedlichen Bedürfniskonzeptionen anders spezifiziert. Allen gemein ist allerdings, dass ihnen eine instrumentelle Struktur zu Grunde liegt: Menschen brauchen ein bestimmtes Gut X, damit sie Y erreichen können, wobei Y etwas von moralischer Bedeutung darstellt. Miller und Brock vertreten mit Blick auf Y beide die Auffassung, dass Grundbedürfnisse diejenigen Güter umfassen, die jeder Mensch braucht, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Dabei haben sie allerdings unterschiedliche Meinungen darüber, was es heisst, ein minimal gutes Leben zu führen. Bedürfnisse, welche die Bedingungen i) bis iii) erfüllen, werden üblicherweise, und so auch im Folgenden, *Grundbedürfnisse (basic needs)* genannt: Als Grundlage der Menschenrechte kommen mithin nur *Grundbedürfnisse* in Frage.

Zusätzlich zu den drei Bedingungen werden oftmals folgende zwei Punkte angeführt. Erstens wird von bestimmten Ableitungseinschränkungen (Punkt iv)) ausgegangen. So kann nicht sinnvollerweise angenommen werden, dass *jedes* Grundbedürfnis ein Menschenrecht begründet. Dies verhält sich deshalb so, weil nicht allen Grundbedürfnissen vernünftigerweise eine Pflicht gegenüber gestellt werden kann. Zweitens sind Vertreter von Bedürfnisansätzen in der Regel der Meinung, dass einer Person lediglich die Möglichkeit gegeben sein muss, ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen (Punkt v)) – wenn eine Person hingegen freiwillig und absichtlich eines ihrer Grundbedürfnisse unerfüllt lässt, liegt keine Menschenrechtsverletzung vor.

Auf den ersten Blick sind Ansätze der Gruppe IIIa offensichtlich sehr attraktiv: Erstens scheinen die von ihnen ins Zentrum gestellten Güter so wichtig zu sein, dass sie es rechtfertigen, andere unter eine Pflicht zu stellen. Zweitens scheinen sie genau die richtigen Güter als Menschenrechte ausweisen zu können. Zu denken ist in diesem

---

<sup>80</sup> Bedingung ii) erinnert an Joseph Raz' Theorie von Rechten, der zufolge das Interesse Y einer Person X nur dann ein Recht von Person X darstellt, wenn das Interesse genügend gewichtig ist. Vgl. hierzu Raz (1986), S.166: "X has a right if and only if (...) an aspect of X's well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty."

Zusammenhang beispielsweise an das Subsistenzrecht<sup>81</sup> oder das Recht auf körperliche und geistige Gesundheit<sup>82</sup>: Der menschenrechtliche Schutz richtet sich bei diesen Rechten, so könnten man meinen, genau auf diejenigen Dinge, die jeder Mensch notwendigerweise bedarf, um keinen schweren Schaden zu erleiden. Drittens lassen sich Grundbedürfnisse auf den ersten Blick vergleichsweise einfach ermitteln: Es sind diejenigen Güter, die jeder Mensch unabhängig von seiner persönlichen Lebensführung, seinen persönlichen Plänen und Wünschen und auch unabhängig von der Kultur, der er angehört, notwendigerweise braucht.

Inwiefern und ob diese Punkte von den Bedürfnisansätzen Millers und Brocks erfüllt werden, ist unter anderem Gegenstand der nächsten beiden Kapitel. Zunächst wird in Abschnitt 5.1. David Millers Vorschlag anhand der oben formulierten Bedingungen i) bis iii) erörtert und kritisch diskutiert. Die Ausrichtung auf die drei Bedingungen, welche Dreh- und Angelpunkt einer jeden Bedürfniskonzeption sind, erlaubt es, einen allgemeinen Einblick in Bedürfniskonzeptionen zu gewinnen. Die Darstellung von Miller dient mitunter insbesondere dazu, die zentralen Thesen und Schwierigkeiten von Bedürfnisansätzen im Allgemeinen aufzuzeigen. In diesem Sinn werde ich in der kritischen Diskussion (Abschnitt 5.2.) zunächst auf zwei Einwände eingehen, die laut Miller am häufigsten gegen Bedürfniskonzeptionen vorgebracht werden, und darlegen, dass beide nicht gegen ihn erhoben werden können. Im Anschluss formuliere ich dagegen einen Einwand, der meines Erachtens die zentrale Schwachstelle von Millers Konzeption darstellt. Diesem Einwand zufolge ist Millers Verständnis von Grundbedürfnissen zu minimalistisch, um Menschenrechte zu begründen: Weil bei Miller nur eine sehr minimal gehaltene Liste an Bedürfnissen allen Menschen zukommt, sind innerhalb seiner Konzeption nur sehr wenige Dinge menschenrechtlich geschützt. Im Hinblick auf die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* bedeutet dies, dass er das Menschenrecht auf Religionsfreiheit nicht als solches ausweisen kann.

Gillian Brock, deren Position in Abschnitt 6.1. im Zentrum steht, erhebt gegen Miller denselben Einwand: Auch ihr zufolge sollte eine Bedürfnistheorie Grundbedürfnisse so

---

<sup>81</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), Artikel 25.

<sup>82</sup> Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Artikel 12.

bestimmen, dass zumindest die zentralen Menschenrechte daraus abgeleitet werden können. Dieser Forderung kommt, so Brock, ihre Konzeption im Gegensatz zu derjenigen von Miller nach: Ihr Verständnis von Grundbedürfnissen erfasst alle Menschenrechte, die in den offiziellen Dokumenten aufgeführt sind. Dabei ist sie ebenso der Meinung, dass den Bedingungen i) bis iii) Rechnung getragen werden muss. Nach einer Rekonstruktion ihrer Position werde ich auch diese kritisch beleuchten, das heisst, ich werde anhand der Rechte auf Religions- und Meinungsfreiheit darlegen, dass auch Brock die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht erfüllt (Abschnitt 6.2.).

In Kapitel 7 werde ich losgelöst von spezifischen Bedürfniskonzeptionen herausarbeiten, inwiefern Grundbedürfnisse nicht in der Lage sind, die zentrale Funktion von Menschenrechten zu erfassen. So besteht diese nicht darin, den Menschen Wohlergehen oder ein minimal gutes Leben sicherzustellen. Vielmehr liegt diese darin, den Menschen einen bestimmten moralischen Status – der oftmals Würde genannt wird – zuzuschreiben (*Problem der Statuszuschreibung*).

## 5. David Miller

Miller zufolge stehen mit Blick auf Menschenrechte *prima facie* alle gegenüber allen in der Pflicht. Entsprechend müssen Grundbedürfnisse – die seiner Meinung nach die Menschenrechte begründen – die Auferlegung von Pflichten rechtfertigen, das heisst, sie müssen Bedingungen i) bis iii) erfüllen: Grundbedürfnisse müssen von höchster moralischer Dringlichkeit<sup>83</sup> sein, allen Menschen zukommen und darüber hinaus von Menschen mit unterschiedlichen religiösen, kulturellen und politischen Überzeugungen akzeptiert sein. Hinsichtlich des letzten Punktes ist anzumerken, dass Miller zufolge die ermittelten Grundbedürfnisse nicht von restlos allen Menschen befürwortet werden müssen. Vielmehr scheint er zu meinen, dass diese keine religions-, kultur- oder gesellschaftsspezifische Ausrichtung haben dürfen. Das bedeutet insbesondere, dass vermieden werden sollte, Grundbedürfnisse mit Ausrichtung auf eine spezifisch westliche Lebensform auszuformulieren.<sup>84</sup> Ich werde Millers Vorschlag im Folgenden anhand der drei Bedingungen i) bis iii) erläutern.

### 5.1. Grundbedürfnisse

#### **Gewichtigkeit (Bedingung ii): Grundbedürfnisse sind intrinsisch**

Miller zufolge ist ein Bedürfnis dann im geforderten Sinn gewichtig, wenn dessen Nichterfüllung einen schweren Schaden für die betroffene Person beinhaltet. Diese Bedürfnisse nennt er intrinsisch (*intrinsic needs*).<sup>85</sup> Mit Blick auf die Bedingung ii) muss demzufolge geklärt werden, bei welcher Art von Schädigung ein intrinsisches Bedürfnis verletzt wird.

---

<sup>83</sup> Im Original heisst es „morally urgent“. Vgl. Miller (2007a).

<sup>84</sup> Miller (2007a), S.183: “But is it possible to identify the conditions for a decent human life as such without referring surreptitiously to norms of decency that are in fact specific to one society (...) for instance those in the developed West?”

<sup>85</sup> Es gilt zu beachten, dass ich der Terminologie von Thomas Nagel folgend zwischen intrinsischen und instrumentellen Begründungstheorien unterscheide. Millers Theorie gehört dabei zu den instrumentellen Theorien. Ich weise explizit hierauf hin, weil dadurch, dass Miller den Menschenrechten intrinsische Bedürfnisse zu Grunde legt, der Eindruck entstehen könnte, dass er eine intrinsische Begründungstheorie vertritt.



Miller expliziert diese Schädigung zunächst einmal über bestimmte biologische Mindestanforderungen, welche das physische Überleben betreffen. Biologische Mindestanforderungen umfassen diejenigen Voraussetzungen, bei deren Nichterfüllung der menschliche Organismus nicht funktionieren kann: Ohne die Erfüllung dieser Bedürfnisse kann der menschliche Körper nicht überleben. Zu denken ist hierbei zum Beispiel an eine ausreichende Wasser-, Sauerstoff- und Vitamin-Versorgung oder an einen ausreichenden Schutz vor Kälte.<sup>86</sup> Beispielhaft für biologische Mindestanforderungen sind einige der Dinge, welche unter dem Subsistenzrecht aufgelistet sind:

„Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard (...) einschliesslich Nahrung, Kleidung, Wohnung (...).“<sup>87</sup>

Neben den biologischen Mindestanforderungen bestimmen weiter *soziologische* Mindestanforderungen intrinsische Bedürfnisse. Diese orientieren sich an geltenden gesellschaftlichen Normen, welche festlegen, was ein minimal gutes Leben (*minimally decent life*) ausmacht. Zunächst ist einmal nicht relevant, ob die soziologischen Mindestanforderungen in jeder Gesellschaft oder nur in spezifischen Gesellschaften bestehen – dieser Punkt wird gleich im Anschluss erörtert. Wichtig ist vorerst, dass soziologische Mindestanforderungen sich an geltenden gesellschaftlichen Normen orientieren. Beispielhaft hierfür sind laut Miller die Bedürfnisse, eine Familie zu gründen oder zu heiraten: Diese bestimmen sich nicht über diejenigen Dinge, die notwendig sind, damit ein menschlicher Organismus überhaupt funktionieren kann, sondern darüber, was in einer Gesellschaft zu einem normalen menschlichen Leben gehört. Wenn es mithin jemandem verboten bleibt, zu heiraten oder eine Familie zu gründen, werden ihm Aktivitäten verwehrt, die zu einem normalen menschlichen Leben gehören, das heisst, es werden intrinsische Bedürfnisse verletzt.

Eine Person wird Miller zufolge also dann in einschlägiger Weise geschädigt, wenn bestimmte biologische und/oder soziologische Mindestanforderungen unerfüllt bleiben. Es gilt hierbei zu beachten, dass Miller von einem *Minimum* spricht: Die Erfüllung aller

---

<sup>86</sup> Miller (2007a), S.180f.

<sup>87</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), Artikel 25, Absatz 1.

intrinsischen Bedürfnisse bedeutet nicht, dass einer Person Wohlstand garantiert wird. Vielmehr hat die Person gerade genug, um minimal gut zu leben. Miller listet folgende intrinsischen Bedürfnisse auf:

„A person must be able to support herself without begging, that is have access to income sufficient to feed and clothe herself; she must have a secure home to go to; she must have the opportunity to marry and raise a family; she must be able to plan for the future, including her old age, without fearing that she will become destitute; she must be able to move around outside her immediate neighbourhood; she must be able to enter public places without fear of being abused and assaulted; and so forth.“<sup>88</sup>

### **Universalität (Bedingung iii): Grundbedürfnisse versus sozietäre Bedürfnisse**

Weil zumindest nicht in jeder Gesellschaft dieselben gesellschaftlichen Normen gelten, erfüllen nicht alle intrinsischen Bedürfnisse die an Grundbedürfnisse gestellte Bedingung der Universalität (Bedingung iii)). Miller unterscheidet mit Blick hierauf zwischen sozietären Bedürfnissen<sup>89</sup> (*societal needs*) und Grundbedürfnissen (*basic needs*): Erstere sind nur in *bestimmten* Gesellschaften, Letztere hingegen in *allen* Gesellschaften notwendig für das Führen eines minimal guten Lebens. Zur Veranschaulichung dient folgendes Beispiel: Für Schweizerinnen und Schweizer ist das Bedürfnis nach einem festen Wohnsitz intrinsisch, also notwendig, um ein in der Schweiz minimal gutes Leben zu führen. Für die Mitglieder eines Nomadenvolkes hingegen stellt ein fester Wohnsitz überhaupt kein Bedürfnis dar. Dieses Bedürfnis ist – da es nur in gewissen Gesellschaften intrinsisch ist – gemäss Miller also sozietär. Dagegen stellt das Bedürfnis, vor lebensbedrohender Kälte geschützt zu sein, in allen Gesellschaften ein intrinsisches Bedürfnis dar, ist also in jeder Gesellschaft notwendige Bedingung, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Dieses Bedürfnis beschreibt mithin ein Grundbedürfnis.

---

<sup>88</sup> Miller (2007a), S.181.

<sup>89</sup> Ich übernehme den Begriff „sozietär“ aus Schmitz (2007.). Es ist hierbei zu beachten, dass Schmitz mit „sozietären Bedürfnissen“ nicht genau dasselbe wie Miller im Blick hat.

Da die Bedürfnisse, welche die Menschenrechte begründen, universell sein müssen und weiter nur Grundbedürfnisse universell sind, kommen nur Grundbedürfnisse als Grundlage der Menschenrechte in Frage. Sozietäre Bedürfnisse hingegen begründen Miller zufolge die Bürgerrechte (*rights of citizenship*). Dabei nehmen nur Menschenrechte alle in die Pflicht: Alle Akteure, die dazu in der Lage sind, sind verpflichtet, bei der Durchsetzung der Menschenrechte mitzuwirken.<sup>90</sup> Bürgerrechte hingegen generieren – obwohl diese laut Miller nicht minder gewichtig sind als Menschenrechte – keine Pflichten über die jeweiligen Staatsgrenzen hinaus. Da viele der Menschenrechte in den offiziellen Dokumenten Miller zufolge lediglich Bürgerrechte sind, ist bei ihm der Schutzbereich der Menschenrechte deutlich kleiner als derjenige, der in den offiziellen Dokumenten verkündet wird.<sup>91</sup> So zählen zum Beispiel die Rechte auf politische Partizipation, auf Bildung oder auf Religionsfreiheit<sup>92</sup> gemäss Miller wohl zu den Bürger-, nicht aber zu den Menschenrechten.

### **Objektive Bestimmung von Grundbedürfnissen (Bedingung i))**

Bleibt noch die letzte der drei Bedingungen: Wie kann objektiv – das heisst, ohne auf gesellschafts- und kulturspezifische Überzeugungen und Lebensformen zurückzugreifen – bestimmt werden, dass die Erfüllung eines bestimmten Bedürfnisses in jeder Gesellschaft notwendig ist, um ein minimal gutes Leben zu führen? Millers Ausführungen hierzu sind insbesondere deshalb relevant, weil ihm zufolge die Skepsis gegen Bedürfnisansätze oftmals in der Gestalt auftritt, dass die Möglichkeit einer objektiven Bestimmung von Grundbedürfnissen bezweifelt wird.

Zur Erörterung dessen, wie sich Grundbedürfnisse Miller zufolge objektiv bestimmen lassen, sei zunächst darauf eingegangen, was ihm zufolge mit Blick hierauf keine objektive Bestimmung ist.<sup>93</sup> So lassen sich laut Miller Grundbedürfnisse nicht objektiv ermitteln, wenn hierzu nach der Schnittmenge aller sozietären Bedürfnisse gefragt wird – wenn also angenommen wird, dass diejenigen sozietären Bedürfnisse, die in jeder

---

<sup>90</sup> Wie sich Miller diese Mitwirkung vorstellt vgl. Miller, (1999a), S.198ff.

<sup>91</sup> Miller (1999a), S.198.

<sup>92</sup> Zum Recht auf Bildung vgl. Miller (1999a), S.198; zum Recht auf Religionsfreiheit vgl. Miller (2007a), S.195; zu politischen Partizipationsrechten vgl. Miller (2007a), S.196/197.

<sup>93</sup> Vgl. hierzu Miller (2007a), S.183.

Gesellschaft als solche ausgewiesen werden, die Menge aller Grundbedürfnisse darstellt. Diese Methode ermöglicht deshalb keine objektive Bestimmung der Grundbedürfnisse, weil bestimmte Gesellschaften im Irrglauben darüber sind, welche Grundbedürfnisse intrinsisch sind:

“The trouble with this approach is that it makes the definition of basic need hostage to what in some cases may be ill-informed beliefs about the conditions for a decent life.”<sup>94</sup>

Zur Veranschaulichung dient folgendes Beispiel: Eine Gesellschaft betrachtet die Gleichstellung zwischen Frau und Mann nicht als intrinsisches Bedürfnis, womit dieses Bedürfnis nicht in der oben beschriebenen Schnittmenge enthalten ist. Wenn nun Grundbedürfnisse über die Schnittmenge ermittelt würden, könnte die Gleichstellung zwischen Mann und Frau nicht als Grundbedürfnis und damit nicht als Menschenrecht ausgewiesen werden.

Aus diesem Grund schlägt Miller eine „objektivere Methode“ vor – eine Methode also, welche die willkürliche Festlegung von intrinsischen Bedürfnissen ausschliesst:

“(…) we need to take a more objective approach, one that tries to determine what is *actually* necessary for people to lead decent lives in different cultural contexts, as opposed to what people in those cultures may believe is necessary.”<sup>95</sup>

Diesem Objektivitätsanspruch wird Miller zufolge dann Rechnung getragen, wenn die Voraussetzungen dafür, ein minimal gutes Leben zu führen, anhand derjenigen Aktivitäten ermittelt werden, die von allen Menschen in allen Gesellschaften ausgeführt werden: Die Möglichkeit zur Ausübung dieser Kernaktivitäten (*core activities*) stellt für jede Person eine notwendige Bedingung dafür dar, damit sie ein minimal gutes Leben führen kann. Miller denkt mit Blick auf diese Tätigkeiten an „(...) activities such as working, playing, learning, raising families, and so forth (...)”.<sup>96</sup>

Der Objektivität der Grundbedürfnisse wird also Miller zufolge durch die Berufung auf global ausgeführte menschliche Tätigkeiten Rechnung getragen: Ein Grundbedürfnis

---

<sup>94</sup> Miller (2007a), S.183.

<sup>95</sup> Miller (2007a), S.184.

<sup>96</sup> Miller (2007a), S.184.

liegt genau dann vor, wenn dessen Nichterfüllung eine Person daran hindert, eine oder mehrere dieser globalen, menschlichen Kernaktivitäten auszuführen. Dabei ist Millers Vorgabe, dass die Befriedigung der Grundbedürfnisse immer nur auf ein Minimum ausgerichtet sein darf, stets im Augen zu behalten: Nicht aus jeder Aktivität, die weltweit ausgeführt wird, kann ein Grundbedürfnis abgeleitet werden. So stellt das Streben nach mehr Geld im Sinne Millers wohl eine Kernaktivität dar: Die allermeisten wollen ihr Vermögen vergrössern. Es wäre aber unplausibel davon auszugehen, dass diese Aktivität Grundlage für ein Grundbedürfnis bildet, welches wiederum ein Menschenrecht begründet. Miller kann Aktivitäten dieser Art insofern als Grundlage für Grundbedürfnisse ausschliessen, als dass diese kein *minimal* gutes Leben sichern. Ferner muss Miller zufolge einer Person die Möglichkeit gegeben werden, die entsprechenden Tätigkeiten auszuführen – wenn sie sich hingegen freiwillig hiergegen entscheidet, liegt keine Menschenrechtsverletzung vor. Auch ihm zufolge muss also Punkt v) Rechnung getragen werden.

Zu den über die menschlichen Kernaktivitäten ermittelten Grundbedürfnissen zählen gemäss Miller beispielsweise die Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Unterkunft, physischer Integrität, medizinischer Versorgung, Bewegungsfreiheit, Arbeit, Freizeit, Eheschliessung und danach, eine Familie zu gründen.<sup>97</sup>

#### **Ableitungseinschränkungen (iv))**

Auf eine wichtige Einschränkung hinsichtlich der Begründung von Menschenrechten über Grundbedürfnisse wurde bislang noch nicht eingegangen. So basieren Bedürfnisansätzen zufolge Menschenrechte zwar immer auf Grundbedürfnissen, hingegen kann nicht sinnvollerweise davon ausgegangen werden, dass jedes Grundbedürfnis ein Menschenrecht begründet. Das liegt daran, dass Menschenrechten notwendigerweise bestimmte Pflichten gegenüberstehen, mit Blick auf die Erfüllung von Grundbedürfnissen hingegen kann nicht immer vernünftigerweise von einer Pflicht ausgegangen werden. Miller teilt die Fälle, in welchen einem Grundbedürfnis keine

---

<sup>97</sup> Miller (2007a), S.184.

Pflicht und entsprechend kein Menschenrecht gegenüber steht, in drei Kategorien ein: Das Behaupten der Pflicht kann unmöglich, unsinnig oder zu anspruchsvoll sein.<sup>98</sup>

1) Unmöglichkeit:

Erst einmal scheint klar zu sein, dass ein Grundbedürfnis kein Menschenrecht generiert, wenn die Befriedigung des Bedürfnisses *unmöglich ist*. Zu denken ist hierbei beispielsweise an lebensbedrohliche Krankheiten, für welche es bislang noch keine Therapie gibt. Freilich haben diejenigen Menschen, die an Krankheiten dieser Art leiden, im Sinne Millers ein objektives, gewichtiges und universelles Bedürfnis – und damit ein Grundbedürfnis – geheilt zu werden. Solange die Therapie jedoch nicht erforscht ist, macht es keinen Sinn, ein Menschenrecht auf ebendiese Therapie zu behaupten, weil keine entsprechende Pflicht formuliert werden kann.

2) Unsinnigkeit:

Zweitens können keine Menschenrechte aus Grundbedürfnissen abgeleitet werden, deren Befriedigung von anderen *nicht erzwungen werden kann*: Obschon wohl das Bedürfnis nach Liebe als ein objektives, gewichtiges und universelles Bedürfnis ein Grundbedürfnis darstellt, wäre es unsinnig von einem Menschenrecht auf Liebe zu reden. Dies deshalb, weil Personen nicht darauf verpflichtet werden können, eine andere Person zu lieben.

3) Zu anspruchsvoll:

Drittens können aus Grundbedürfnissen keine Menschenrechte abgeleitet werden, wenn die entsprechenden Pflichten zu einer *Überforderung* der Pflichtenträger führen würde. Nehmen wir zur Veranschaulichung einen Fall, in welchem das Ableiten eines Menschenrechts andere Menschenrechte verletzen würde: Um zu Überleben braucht Sarah eine fremde Niere, wobei Max ein geeigneter Spender wäre. Obschon Sarah ohne Zweifel ein Grundbedürfnis hat, die Niere von Max zu erhalten, würden wir wohl nicht sagen, dass Max zur Spende verpflichtet ist. Dies

---

<sup>98</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel Miller (2007a), S.186ff.

deshalb, weil die Pflicht zur Spende Max' Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit verletzen würde.

Das Beispiel verdeutlicht, dass ein Grundbedürfnis auch dann kein Menschenrecht generiert, wenn es gewichtiger ist als dasjenige, das dem bedrohten Menschenrecht zu Grunde liegt: Obschon Sarahs Bedürfnis gewichtiger ist als dasjenige von Max – nach einer Nierenspende ist man innert zumutbarer Frist wieder mehr oder weniger funktionsfähig, Sarah hingegen wird sterben, wenn sie das benötigte Organ nicht erhält – hat Sarah keinen Anspruch auf Max' Niere.

## **5.2. Einwände gegen Miller**

Gemäss Miller<sup>99</sup> betreffen die Einwände gegen Bedürfniskonzeptionen üblicherweise entweder die objektive Bestimmbarkeit von Bedürfnissen oder es wird eingewendet, dass Bedürfnisansätze zu einer Überforderung führen. Ich werde im Folgenden anhand den Ausführungen von Brad Hooker auf beide Einwände eingehen und darlegen, dass Miller beide zurückweisen kann. Im Anschluss daran werde ich aufzeigen, dass Millers Verständnis von Grundbedürfnissen zu minimalistisch ist, um Menschenrechte zu begründen.

### **5.2.1. Brad Hooker**

Miller zufolge sind diejenigen Bedürfnisse Grundbedürfnisse, die ein minimal gutes Leben sichern, wobei sich ein minimal gutes Leben an der Möglichkeit der Ausübung universeller, menschlicher Tätigkeiten bemisst: Menschenrechte schützen diejenigen globalen Tätigkeiten, welche universell als notwendig dafür erachtet werden, ein minimal gutes Leben zu führen.

Viele bezweifeln, dass diese Formel ausreicht, um Bedürfnisse objektiv und eindeutig als Grundbedürfnisse auszuweisen. So ist zum Beispiel fraglich, ob das Bedürfnis danach, die Nase operieren zu lassen, wobei diese Operation es der Person erlaubt,

---

<sup>99</sup> Miller (2008), S.254.

wieder frei atmen und infolgedessen wieder gut schlafen zu können, zu den Grundbedürfnissen zählt oder nicht. Gehört ein gesunder Schlaf in jeder Gesellschaft zu den biologischen oder soziologischen Mindestanforderungen, um ein minimal gutes Leben zu führen? Und wenn ja: Was heisst es, einen gesunden Schlaf zu haben? Woran kann das bemessen werden?

Diese Schwierigkeiten sollen hier anhand der Ausführungen von Brad Hooker<sup>100</sup> veranschaulicht werden. Hooker gibt nämlich mit Blick auf die biologischen Mindestanforderungen zu bedenken, dass unklar bleibt, wie viele Jahre einer Person zustehen, damit sie ein in minimalem Sinn gutes Leben führen kann. Diese Unklarheit führt unter anderem dazu, dass nicht entschieden werden kann, welche lebensverlängernden Massnahmen zu den Grundbedürfnissen zählen und welche nicht. Hooker meint, dass jede Festsetzung einer „normalen“ Lebensspanne – vor allem unter Berücksichtigung des medizinischen Fortschritts – willkürlich wäre:

“But, insofar as I can make sense of the concept of need, I think it is a gross failure of imagination and ambition to draw the line at three score and ten. Advances in medical technology offer the extension of healthy, alert years. (...) As long as a pleasant, intellectually active, socially interactive life is possible, I cannot see why anyone’s “needs” expire at 70 years, or at 100 years, or at 150 years.”<sup>101</sup>

Aus diesem Grund, so Hooker, bleibt Vertretern von Bedürfnisansätzen nur übrig, auf jegliche Festsetzungen einer „normalen“ Lebensspanne zu verzichten. Dies hat allerdings zur Folge, dass eine Unmenge an Bedürfnissen zu befriedigen sind: Wenn wir hinsichtlich der normalen Lebensspanne und anderen Dingen keine Grenzen setzen, werden die Grundbedürfnisse so zahlreich sein, dass die mit ihnen verbundenen Forderungen ins Uferlose wachsen. Kurzum: Bedürfniskonzeptionen sind, so Hooker, mit folgendem Dilemma konfrontiert: Entweder werden die Bedürfnisse willkürlich – also nicht objektiv – bestimmt oder die mit ihnen verbundenen Forderungen sind zu anspruchsvoll.

---

<sup>100</sup> Vgl. hierzu Hooker (2008), S.189-191.

<sup>101</sup> Hooker (2008), S.190.



Ich glaube, dass Miller beide Einwände zurückweisen kann. Betrachten wir zunächst die objektive Bestimmbarkeit von Grundbedürfnissen. Hooker zweifelt diese unter anderem deshalb an, weil infolge des medizinischen Fortschritts jede Festsetzung einer normalen Lebensspanne willkürlich wäre. Millers Kriterium mit Blick hierauf ist allerdings eindeutiger als von Hooker behauptet. Denn die Auffassung darüber, was zu einem minimal guten Leben gehört, wird von den geltenden gesellschaftlichen Normen bestimmt. Es ist also davon auszugehen, dass sich diese Auffassung mit dem medizinischen Fortschritt verändert. Miller könnte entsprechend auf obiges Zitat von Hooker in etwa antworten, dass solange eine Person ein angenehmes, intellektuell aktives und sozial interaktives Leben führt, davon auszugehen ist, dass sie die globalen, menschlichen Kernaktivitäten ausführen kann. Die Möglichkeit der Ausübung dieser Tätigkeiten gehört dabei zu ihren Grundbedürfnissen. Dementsprechend befindet sich das Leben einer Person, die ein solches Leben führt, noch in der „normalen“ Länge.

Hooker liegt mit Sicherheit richtig, dass die Bestimmung der Grundbedürfnisse – was also objektiv zu einem minimal guten Leben gehört respektive, welche Tätigkeiten Kernaktivitäten darstellen – nicht in jedem Fall einfach und eindeutig ist. Diesen Punkt räumt auch Miller ein:

„Alle politischen Konzepte sind von Hintergrundannahmen darüber geprägt, was menschliches Leben lebenswert macht, und dementsprechend sind sie auch nicht auf die gleiche Weise objektiv wie wissenschaftliche Konzepte. Das Bedarfskonzept macht da keine Ausnahme.“<sup>102</sup>

Diese Schwierigkeiten rechtfertigen allerdings den Vorwurf nicht, dass bei Miller die Bestimmung der Grundbedürfnisse willkürlich ist: Dass die Bestimmung mit gewissen Schwierigkeiten verbunden ist, heisst nicht, dass diese beliebig ist.<sup>103</sup>

Hinsichtlich des zweiten Einwandes – der Überforderung der Pflichtenträger – ist auf die drei Ableitungseinschränkungen zu verweisen. Denn diese wird insbesondere durch Einschränkung 3) verhindert: Viele der Grundbedürfnisse können nicht

---

<sup>102</sup> Miller (2008), S.264.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu auch Renzo (2015), insbesondere S.583ff.

menschenrechtlich geschützt werden, weil ihnen keine Pflicht gegenübergestellt werden kann – und zwar unter anderem deshalb nicht, weil das zu einer Überforderung der Pflichtenträger führen würde. Hiermit soll erneut nicht gesagt sein, dass mit Millers Vorschlag überhaupt keine Schwierigkeiten verbunden sind. So werden sich wohl auch mit Blick auf die konkrete Ausformulierung dieser Einschränkungen Uneinigkeiten ergeben. Ähnlich wie beim ersten Einwand rechtfertigen diese Schwierigkeiten aber den Vorwurf nicht, dass Millers Konzeption per se zu einer Überforderung der Pflichtenträger führt.

### **5.2.2. Zu minimalistischer Begriff von Grundbedürfnissen**

Millers Konzeption von Grundbedürfnissen hat zur Konsequenz, dass viele der Rechte, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgeführt sind, nicht zu den Menschenrechten zählen. Hierzu gehören etwa das Recht auf Religionsfreiheit, das Recht auf Bildung sowie politische Partizipationsrechte. Ihm zufolge ist diese Einschränkung notwendig, um Menschenrechte als universelle Rechte von grosser moralischer Dringlichkeit auszuweisen:

“My suggestion is that human rights can meet these desiderata, but only if the list of rights is kept fairly short and basic.”<sup>104</sup>

Die Kritik hinsichtlich Millers minimalistischer Menschenrechtskonzeption ist vielfältig.<sup>105</sup> Brock beispielsweise weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Millers Position intern inkonsistent ist. So schreibt Miller im Hinblick darauf, dass Bürgerrechte keine Pflichten über die Staatsgrenzen hinaus generieren, den Bürgern eines jeden Staates Eigenverantwortung zu, sich selbst ein minimal gutes Leben zu sichern. Gleichwohl schliesst er aber das Recht auf politische Partizipation von den Menschenrechten aus: Dieses Recht ist gemäss Miller ein Bürgerrecht und dementsprechend haben Aussenstehende keine Pflicht, es in fremden Staaten durchzusetzen.<sup>106</sup> Die beiden Annahmen führen laut Brock dazu, dass Millers Konzeption intern inkonsistent ist. So können ihr zufolge Bürger und Bürgerinnen die

---

<sup>104</sup> Miller (2007a), S.197.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu unter anderem Brock (2008), Van der Veen (2008) und Wenar (2008).

<sup>106</sup> Vgl. Miller (2007a), S.195.

von Miller geforderte innenpolitische Eigenverantwortung nur dann übernehmen, wenn gewisse Voraussetzungen erfüllt sind. Zu diesen Voraussetzungen gehört ihres Erachtens die Zusicherung eines Rechts auf politische Partizipation. Brock zufolge schliesst Miller mithin Bedürfnisse vom menschenrechtlichen Schutz aus, welche die betroffenen Bürger haben müssten, damit sie die von ihm geforderte Eigenverantwortung übernehmen könnten:

“Given that we want people to be able to take responsibility for their well-being, we must therefore protect the preconditions that make this possible. Something like a basic human right to participate in communal affairs must be included, if not in virtue of what constitutes a minimally decent life (...), then at least in virtue of the coherence of Miller’s account of holding people responsible.”<sup>107</sup>

Ich kann im Rahmen dieser Arbeit die Einwände im Hinblick auf Millers minimalistische Auffassung von Menschenrechten nicht im Detail entwickeln. Insofern aber Millers Vorschlag beispielsweise das Recht auf Religionsfreiheit von den Menschenrechten ausschliesst, ist sein Ansatz mit dem Einwand konfrontiert, die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht zu erfüllen.

Im nächsten Kapitel wende ich mich der Bedürfniskonzeption von Gillian Brock zu, die behauptet, dass ihre Konzeption von Grundbedürfnissen im Gegensatz zu derjenigen Millers alle Menschenrechte erfasst, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte enthalten sind.<sup>108</sup> Wie ich allerdings darzulegen versuche, erfüllt auch ihr Vorschlag die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht – so ist sie nicht in der Lage, die Rechte auf Meinungs- und Religionsfreiheit als Menschenrechte auszuweisen.

---

<sup>107</sup> Brock (2008), S.439.

<sup>108</sup> Brock (2005), S.65/66: “Indeed, I submit we can explain all the human rights that are set out in the Universal Declaration of Human Rights in terms of my account of basic needs (...)” Im Appendix ebendieses Aufsatzes geht Brock jedes Menschenrecht aus der AEMR durch und gibt an, durch welches Grundbedürfnis es begründet ist.

## 6. Gillian Brock

Gillian Brock erarbeitet ihre Bedürfniskonzeption im Hinblick auf eine globale Gerechtigkeitstheorie. Die intuitive moralische Relevanz<sup>109</sup> von Grundbedürfnissen wird ihr zufolge einerseits anhand eines Gedankenexperiments deutlich, bei welchem sie von John Rawls<sup>110</sup> Idee des Urzustandes ausgeht: So würden wir uns Brock zufolge unter dem Schleier des Nichtwissens auf Gerechtigkeitsprinzipien einigen, bei welchen die Befriedigung unserer Grundbedürfnisse im Zentrum steht. Diese These untermauert sie durch eine empirische Studie von Frohlich und Oppenheimer<sup>111</sup>, bei welcher den Studienteilnehmern vier Gerechtigkeitsprinzipien vorgelegt wurden. Dem Ergebnis dieser Studie zufolge geben die meisten Studienteilnehmer demjenigen Gerechtigkeitsprinzip den Vorrang, welches eine minimale Bedürfnisbefriedigung garantiert. Brock erklärt dies – nämlich, dass sowohl das Gedankenexperiment als auch das Experiment von Frohlich und Oppenheimer die Bedürfnisbefriedigung in den Mittelpunkt stellen – damit, dass die Nichterfüllung von Grundbedürfnissen eine der schwersten Schädigungen überhaupt darstellt. Die entscheidende Währung im Diskurs über globale Gerechtigkeit sind damit laut Brock Grundbedürfnisse. Für die vorliegende Diskussion ist das insofern relevant, als dass ihr zufolge Grundbedürfnisse ebenso die Menschenrechte begründen. Brocks philosophische Aufarbeitung von Grundbedürfnissen soll nachfolgend expliziert werden.

### 6.1. Grundbedürfnisse sichern ein minimal gutes Leben

Da gemäss Brock Grundbedürfnisse menschenrechtlichen Schutz rechtfertigen, müssen diese auch ihr zufolge Güter beschreiben, die jeder Mensch von einem objektiven Standpunkt aus braucht und die genügend gewichtig sind, um andere unter eine Pflicht zu stellen:

---

<sup>109</sup> Dieser Ausdruck wurde übernommen von Schmitz (2007), S.248.

<sup>110</sup> Rawls (1971).

<sup>111</sup> Frohlich/Oppenheimer (1992).

„So we will need an account of basic needs (...) [that is] sufficiently “objective”, non-arbitrary, and enjoy[s] widespread cross-cultural support.”<sup>112</sup> [Anmerkungen in Klammern A.R.]

Bedürfnisse müssen mithin Bedingungen i) bis iii) erfüllen, damit diese als Grundlage der Menschenrechte in Frage kommen. Um dieser Vorgabe Rechnung zu tragen, knüpft Brock bei denjenigen Gütern an, die ihr zufolge alle Menschen *als Menschen* brauchen, um ein minimal gutes Leben führen zu können:

“(...) our human needs are what we require to function minimally well as the kinds of creatures we are.”<sup>113</sup>

Brock meint, dass wir genau diejenigen Dinge brauchen, um in einem minimalen Sinne gut leben zu können, welche unsere Handlungsfähigkeit (*human agency*) sichern – etwas zählt genau dann zu den Grundbedürfnissen, wenn es unerlässlich für das menschliche Handeln ist.<sup>114</sup> Damit charakterisiert sie Grundbedürfnisse als Bedürfnisse, die den Menschen als die Wesen, die sie sind, zukommen – das heisst, als Bedürfnisse, die von nicht-kontingenten, spezifisch menschlichen Eigenschaften abgeleitet sind. Mit Verweis auf Alan Gewirth<sup>115</sup> nimmt Brock zwei Voraussetzungen an, die erfüllt sein müssen, damit ein Akteur als handlungsfähig erachtet werden kann. Einerseits muss ihm ein Mindestmass an Freiheit (*freedom*) – das heisst, der Akteur muss wohl informiert und ohne den Einfluss von Zwang handeln können – andererseits ein Mindestmass sowohl an körperlichem als auch an psychischem Wohlbefinden (*well-being*) garantiert sein. Basierend auf diesen beiden Voraussetzungen formuliert Brock nachstehende fünf menschlichen Grundbedürfnisse:<sup>116</sup>

“(...) one will need at least a certain amount of (1) physical and mental health, (2) sufficient security to be able to act, (3) a sufficient level of understanding of what one is

---

<sup>112</sup> Brock (2005), S.62/63.

<sup>113</sup> Brock (2005), S.65.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu Brock (2005), S.62: “On my account a need is basic if satisfying it is a necessary condition for human agency.”

<sup>115</sup> Vgl. hierzu z.B. Gewirth (1992).

<sup>116</sup> Brock räumt ein, dass eine andere Liste von Grundbedürfnissen von der menschlichen Handlungsfähigkeit ableitbar wäre, wobei aber die Elemente der von ihr formulierten Liste “(...) *should have strong presence*.” (Brock (2009b), S.66).

choosing between, and (4) a certain amount of autonomy (...) (5) decent social relations with at least some others.<sup>117</sup>

Im Unterschied zu Miller, der Grundbedürfnisse mit Bezug auf diejenigen menschlichen Aktivitäten bestimmt, die notwendig sind, um ein minimal gutes Leben zu führen, leitet Brock Grundbedürfnisse mithin aus der menschlichen Handlungsfähigkeit ab. Es ist zumindest nicht ohne Weiteres klar, ob Brock hiermit – wie sie behauptet – mehr Bedürfnisse als Grundbedürfnisse ausweisen kann als Miller. Auf jeden Fall erfüllt auch sie, wie ich gleich darlegen werde, die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* insofern nicht, als dass sie die Rechte auf Religions- und Meinungsfreiheit nicht als solche ausweisen kann. Für diesen Nachweis ist es nicht von Bedeutung, ob sie verglichen mit Miller mehr Bedürfnisse als Grundbedürfnisse ausweisen kann: Ungeachtet dessen, ob sie das kann oder nicht, formuliert sie, so die hier vertretene These, keine adäquate Menschenrechtstheorie.

Gemäss Brock sind mit der Explikation von Grundbedürfnissen über die menschliche Handlungsfähigkeit Bedingungen i) bis iii) erfüllt: Die menschliche Handlungsfähigkeit erlaubt erstens eine verhältnismässig eindeutige und objektive, d.h. nicht willkürliche Ausformulierung dessen, was zu den Grundbedürfnissen zählt. In diesem Zusammenhang weist auch Brock darauf hin, dass eine Begründungstheorie der Menschenrechte nicht auf spezifisch westlichen Werten und Überzeugungen beruhen sollte. Die Handlungsfähigkeit erfüllt ihr zufolge diese Vorgabe, da sie ein globales, nicht kulturell geprägtes menschliches Gut ist. Hinsichtlich dieses ersten Punktes gilt es zu bedenken, dass gerade die Autonomie, welche bei Brock ein Grundbedürfnis darstellt, in westlichen Kulturen einen viel höheren Stellenwert hat als in nicht-westlichen Kulturen. Insofern ist fraglich, ob Brocks Bedürfniskonzeption nicht auf spezifisch westlichen Werten und Überzeugungen basiert.<sup>118</sup> Zweitens stellt die Handlungsfähigkeit ein elementares menschliches Gut dar – ein Gut, das wir notwendigerweise brauchen, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Wird eine Person mithin in ihrer Handlungsfähigkeit beeinträchtigt, erleidet sie einen

---

<sup>117</sup> Brock (2005), S.63.

<sup>118</sup> Ausführlich hierzu vgl. etwa Schmitz (2007), S.250.

schwerwiegenden Schaden. Drittens werden mit der Handlungsfähigkeit alle Menschen erfasst, da alle Menschen handlungsfähig sind.

Ebenso wie Miller expliziert Brock also Grundbedürfnisse über die Dinge, die Menschen als Menschen brauchen, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Und ebenso sichert auch bei ihr die Erfüllung aller Grundbedürfnisse kein Leben in Wohlstand – vielmehr richtet sich diese auf eine ziemlich niedrig angesetzte Schwelle, die aus moralischer Sicht kein Mensch unterschreiten sollte. Und auch Brock zufolge muss einer Person lediglich *die Möglichkeit* gegeben sein, ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen.

## **6.2. Brock und die Religions- und Meinungsfreiheit – ein Einwand**

Viele kritisieren Brock hinsichtlich ihres Vorschlages einer Pflichtenverteilung im Hinblick auf die Befriedigung von Grundbedürfnissen.<sup>119</sup> Diese Einwände sind für uns uninteressant, weil sie nicht die Begründung der Menschenrechte betreffen. Miller erhebt gegen Brock den Einwand, dass sie Grundbedürfnisse in Menschenrechte übersetzt, ohne die oben formulierten Ableitungsbeschränkungen zu berücksichtigen.<sup>120</sup> In einer Replik auf Miller räumt Brock diesen Punkt ein und legt überzeugend dar, inwiefern ihre Position den Einschränkungen Rechnung trägt.<sup>121</sup>

Meines Erachtens liegt die Hauptschwierigkeit von Brocks Ansatz – wie bei Miller – nicht bei Bedingung i) oder ii): Obschon wohl auch hinsichtlich dieser zwei Bedingungen bestimmte Probleme bestehen – zu denken ist in diesem Zusammenhang daran, dass die Autonomie in westlichen Kulturen einen viel höheren Stellenwert hat als in nicht-westlichen Kulturen – besteht das Hauptproblem bei Brock darin, dass sie zentrale Menschenrechte nicht als solche ausweisen kann. So erfüllt sie – ebenso wie Miller – die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht. Ich werde

---

<sup>119</sup> Vgl. hierzu Brock (2005), S.66ff.

<sup>120</sup> Miller (2009), S.257.

<sup>121</sup> Brock (2009a), S.276.

dies ich im Folgenden anhand der Rechte auf Religions- und Meinungsfreiheit aufzeigen.

Führen wir uns in diesem Zusammenhang Brocks Formel zur Bestimmung von Grundbedürfnissen nochmals vor Augen: Grundbedürfnisse sind diejenigen Bedürfnisse, die jeder Mensch notwendigerweise braucht, um ein minimal gutes Leben zu führen, was wiederum bedeutet, dass seine Handlungsfähigkeit gewährleistet sein muss.

Mit dieser Formel lassen sich, so der hier vorgebrachte Einwand, zentrale Menschenrechte nicht als solche ausweisen, da diese keine Grundbedürfnisse darstellen. Betrachten wir das genauer: Zunächst einmal scheint die Formel zu besagen, dass ein Bedürfnis dann zu den Grundbedürfnissen zählt, wenn dessen Befriedigung jeder Mensch faktisch braucht, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Dieser Lesart folgend können die Menschenrechte auf Religions- und Meinungsfreiheit mit Sicherheit nicht als Menschenrechte ausgewiesen werden: Es trifft mit Sicherheit nicht zu, dass jede Person faktisch ein Bedürfnis danach hat, ihre Religion frei zu wählen oder ihre Meinung frei zu äussern.<sup>122</sup> So haben gerade in unseren Breiten, wo das Interesse an Religion insgesamt relativ gering ist, die wenigsten ein Bedürfnis danach, bei der Wahl ihrer Religion nicht beschränkt zu werden. Viele Menschen schenken dem Umstand, wie weit ihre Freiheiten in diesen Belangen reichen, wenig Beachtung. Gleiches muss mit Blick auf die Meinungsfreiheit gesagt werden: Mit wenigen Ausnahmen ist das Interesse an Meinungsfreiheit sehr gering. In diesem Sinn lesen wir beispielsweise bei Raz:

“With few exceptions people’s interest in their right to free expression is rather small.”<sup>123</sup>

Brock könnte hierauf antworten, dass ihre Formel nicht so zu lesen ist, dass jeder *faktisch* ein bestimmtes Bedürfnis haben muss, damit es zu den Grundbedürfnissen zählt. Vielmehr muss ein Bedürfnis von jedem als wichtig anerkannt werden, damit es den Grundbedürfnissen zugeordnet werden kann: Auch wenn mich also meine

---

<sup>122</sup> In ähnlicher Weise argumentiert Griffin (2008), S.88ff.

<sup>123</sup> Raz (1991), S.303.



Religions- oder meine Meinungsfreiheit persönlich nicht kümmern, erachte ich – und jeder andere – diese als wichtige Bedürfnisse, weshalb sie zu den Grundbedürfnissen zählen.

Zunächst einmal ist mit Blick hierauf zu klären, weshalb jeder diese Bedürfnisse als wichtig erachtet. Hierauf würde Brock wahrscheinlich antworten, dass dies deshalb der Fall ist, weil jeder anerkennt, dass die Zusprennung dieser Bedürfnisse notwendig ist, um ein nach ihrem Verständnis minimal gutes Leben zu führen, was wiederum bedeutet, dass die Zusprennung dieser Bedürfnisse notwendig ist, um handlungsfähig zu sein. Gerade dies scheint aber mit Blick auf die Rechte auf Religions- und Meinungsfreiheit ebenso nicht der Fall zu sein. So trifft es nicht zu, dass Menschen notwendigerweise Religionsfreiheit brauchen, um ein nach Brocks Verständnis minimal gutes Leben führen zu können. Mit anderen Worten: Menschen, denen ihre Religionsfreiheit nicht garantiert ist, sind nicht in ihrer Handlungsfähigkeit beschränkt. Gleiches muss mit Blick auf die Meinungsfreiheit gesagt werden: Diese stellt kein notwendiges Gut für alle Menschen in dem Sinne dar, dass sie dieses brauchen, um insofern ein minimal gutes Leben führen zu können, als dass sie handlungsfähig sind. Auch wenn also Brock nicht im Blick hat, dass jeder das betreffende Bedürfnis faktisch haben muss, lassen sich die Menschenrechte auf Religions- und Meinungsfreiheit nicht über ihr Verständnis von Grundbedürfnissen explizieren. Dementsprechend erfüllt auch ihre Menschenrechtstheorie die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht.

## 7. Allgemeiner Einwand: Problem der Statuszuschreibung

Obige Ausführungen richteten sich spezifisch gegen die Ansätze von Miller und Brock. Im vorliegenden Kapitel werde ich ausgehend von den Überlegungen Massimo Renzos<sup>124</sup> darlegen, inwiefern Bedürfnisse generell nicht geeignet sind, Menschenrechte zu begründen. Diese allgemeine Kritik verdeutlicht dabei im Hinblick auf die Kernprobleme der Gruppen a) und b) das erste Kernproblem von instrumentellen Ansätzen, zu welchen die Bedürfniskonzeptionen zählen.

Renzos Ausführungen nehmen ihren Ausgang unter Berufung auf Feinbergs Gedankenexperiment „Nowheresville“.<sup>125</sup> Das Gedankenexperiment beschreibt eine Welt – Nowheresville – die unserer Welt sehr ähnlich ist. Der wesentliche Unterschied zu unserer Welt besteht darin, dass Nowheresville eine Welt ohne Rechte ist. Ansonsten führen die Bürger in Nowheresville ein gutes Leben: Sie leben friedlich zusammen, gehen freundlich miteinander um und helfen einander, wo sie können. Obschon also die Bürger von Nowheresville keine Rechte haben, sind ihre Grundbedürfnisse befriedigt, das heisst, alle leben ein minimal gutes Leben.

Zunächst einmal veranschaulicht Feinbergs Gedankenexperiment, dass Personen nicht notwendigerweise Rechte haben müssen, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Hieraus schliesst Renzo einerseits, dass Menschenrechte *unmöglich* in Grundbedürfnissen begründet sein können:

“If the justification of human rights rests on their capacity to protect the conditions for a minimally decent life, and if we can have a minimally decent life despite the fact that we lack rights that protect the opportunity to have our basic needs met, appealing to the importance of meeting such needs (...) cannot provide a justification for human rights.”<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. hierzu Renzo (2015), S.579-583.

<sup>125</sup> Vgl. Feinberg (1970).

<sup>126</sup> Renzo (2015), S.581.

Ich glaube, dass diese erste Schlussfolgerung von Renzo (fortan: Ableitung 1) aus Feinbergs Gedankenexperiment nicht richtig ist: Daraus, dass wir auch in einer Welt ohne Rechte ein minimal gutes Leben führen können, folgt nicht, dass Menschenrechte *unmöglich* in Grundbedürfnissen begründet sein können. Auch wenn es zugegeben etwas komisch klingen mag, schliesst die Tatsache, dass wir nicht notwendigerweise Rechte brauchen, um ein minimal gutes Leben zu führen, es nicht aus, Menschenrechte in Grundbedürfnissen, welche Voraussetzung für das minimal gute Leben sind, zu begründen. Vertreter von Bedürfnisansätzen legen sich damit, dass sie Menschenrechten Grundbedürfnisse zu Grunde legen, nicht darauf fest, dass wir notwendigerweise Rechte brauchen, um ein minimal gutes Leben führen zu können. So ist es nicht unplausibel zu sagen, dass in einer Welt ohne Rechte alle Grundbedürfnisse erfüllt sein können, hingegen in einer Welt mit (Menschen)-rechten diese Rechte über Grundbedürfnisse zu begründen sind. Unabhängig davon also, ob Menschen Rechte brauchen, um ein minimal gutes Leben zu führen, können die Menschenrechte über Grundbedürfnisse begründet sein.

Dass Rechte keine notwendige Bedingung dafür darstellen, ein minimal gutes Leben führen zu können, schliesst also nicht aus, dass Menschenrechte über Grundbedürfnisse gerechtfertigt werden *können*. Das Gedankenexperiment verweist allerdings, so Renzo, auf eine weitere Schwierigkeit (fortan: Ableitung 2), die meines Erachtens das zentrale Problem von Grundbedürfniskonzeptionen beschreibt. Der Umstand, dass die Menschen in Nowheresville ein minimal gutes Leben führen, obschon sie keine Rechte haben, zeigt auf, dass ein wichtiger Aspekt der Menschenrechte nicht von Grundbedürfnissen eingefangen werden kann. Denn den Bürgern von Nowheresville fehlt es an etwas moralisch Bedeutsamen: Wenngleich ihre Grundbedürfnisse befriedigt sind, können sie, da sie keine Rechte haben, nichts einfordern, können sie auf nichts einen Anspruch erheben. Genau hierauf zielt allerdings der menschenrechtliche Schutz ab: Durch die Zuschreibung von Menschenrechten wird den Menschen ein noch genauer zu definierender Status zugeschrieben, werden sie als Wesen anerkannt, die eine bestimmte Behandlung verdienen, die sie von anderen einfordern können, ohne dass sie dabei in

Verlegenheit geraten müssen.<sup>127</sup> Dieser Status wird hier unter dem Würdebegriff zusammengefasst. Die Sicherstellung von Grundbedürfnissen, die nichts mit einer solchen Statuszuschreibung zu tun hat, kann diese Idee nicht einfangen. Oder negativ ausgedrückt: Menschenrechtsverletzungen sind nicht deshalb falsch, weil sie das gute Leben von Menschen beeinträchtigen, sie sind deshalb falsch, weil Menschen in einer Weise behandelt werden, in der sie als Wesen mit einem bestimmten Status nicht behandelt werden dürfen.

Der Unterschied zwischen Ableitung 2 zu Ableitung 1 ist offensichtlich gering: Damit, dass Menschen keine Rechte brauchen, um ein minimal gutes Leben führen zu können, ist eine Begründung der Menschenrechte über Grundbedürfnisse wohl möglich (Ableitung 1). Eine solche Begründung erfasst aber, so Ableitung 2, die Kernidee von Menschenrechten nicht: Gerade der Umstand, dass die Grundbedürfnisse der Bürger erfüllt sind, obschon sie keine Rechte haben, zeigt auf, dass Menschenrechte nicht durch Grundbedürfnisse begründet sein können, da sie die zentrale Funktion der Menschenrechte nicht einfangen. Die Ausführungen zu Ableitung 2 setzen dementsprechend im Unterschied zu denjenigen zu Ableitung 1 eine Idee davon voraus, was eine adäquate Begründung der Menschenrechte leisten muss und besagen, dass diese Idee von Bedürfnissen nicht erfasst wird. So zielt die Bedürfnisbefriedigung nicht darauf ab, Menschen einen fundamentalen moralischen Status zu sichern. Kurzum: Nowheresville zeigt nicht auf, dass es *unmöglich* ist, Menschenrechte über Grundbedürfnisse zu begründen (Ableitung 1), sondern, dass eine solche Begründung *nicht adäquat* ist (Ableitung 2). In diesem Sinn schreibt auch Renzo:

“Thus, when human rights are violated, according to the non-instrumental approach the problem is not that the conditions for a minimally decent life will be compromised to such an extent that the victim cannot be said to have a properly human life. Rather, the problem is primarily that with their conduct, those who violate human rights fail to

---

<sup>127</sup> Vgl. hierzu Waldron (2000), S.130: „Rights are the claims a person can put forward for her own sake and on her own behalf without the moral embarrassment usually associated with assertions of self-interest.”

acknowledge that status that human beings possess simply in virtue of or their being human.”<sup>128</sup>

Peter Schaber<sup>129</sup> liefert ein Beispiel, welches – obschon es mit Blick auf Brocks Konzeption formuliert ist – genau den Punkt verdeutlicht, der hier allgemein gegen Bedürfniskonzeptionen vorgebracht wird. Das Beispiel beschreibt einen Staat x, der einige Bürger als Leibeigene hält. Dabei sind alle ihre Grundbedürfnisse – der Liste von Brock folgend – erfüllt: Der Staat sorgt dafür, dass die entsprechenden Bürger sowohl physisch als auch geistig gesund sind, er gesteht ihnen ein gewisses Mass an Autonomie zu, indem sie zwischen verschiedenen Optionen wählen können, und darüber hinaus dürfen die Leibeigenen soziale Beziehungen zu anderen pflegen. Die Leibeigenen führen dementsprechend ein in Brocks Sinn minimal gutes Leben. Sie haben allerdings keine Rechte – das heisst, sie können gegenüber dem Staat keine Ansprüche erheben. Sie können zwar den Staat um bestimmte Dinge bitten oder bestimmte Dinge wünschen, aber sie können nichts gegenüber dem Staat einfordern. Schaber zufolge wird diesen Bürgern – obschon alle ihre Grundbedürfnisse erfüllt sind – in der Form einer Menschenrechtsverletzung massives Unrecht zugefügt. Dieses Unrecht besteht darin, dass sie als Wesen behandelt werden, die keine Rechte haben:

„(...) dass ihnen ihre Rechte abgesprochen werden, dass sie als Wesen behandelt werden, die anderen gegenüber nichts einfordern können. Das ist massives Unrecht völlig unabhängig davon, ob damit die Grundbedürfnisse von Menschen beeinträchtigt werden oder nicht.“<sup>130</sup>

Sowohl Schaber als auch Renzo vertreten meines Erachtens zu Recht die Auffassung, dass Grundbedürfnisse die zentrale Funktion von Menschenrechten nicht einfangen können. Nämlich, den Menschen einen bestimmten Status zuzusichern, den Menschen eine bestimmte Behandlung zuzusprechen, die ihnen zusteht und die sie entsprechend von anderen einfordern können.<sup>131</sup> Im Hinblick auf die Kernprobleme stellt dies das erste Kernproblem von Theorien der Gruppe a) dar (*Problem der Statuszuschreibung*).

---

<sup>128</sup> Renzo (2015), S.582.

<sup>129</sup> Schaber (2011b), S.169/170.

<sup>130</sup> Schaber (2011b), S.170.

<sup>131</sup> Vgl. hierzu unter anderem Feinberg (1970), S.252; Waldron (2000), S.129-131; Renzo (2015), S.582.

Worin dieser Status genau besteht, ist zunächst einmal nicht relevant. Die verschiedenen Auffassungen dazu werden im anschliessenden Kapitel zu den Würdekonzptionen (Gruppe b)) erörtert und diskutiert. Auch nicht relevant ist an dieser Stelle, ob Bedürfnisse die Begründungsarbeit zusammen mit anderen Elemente leisten – diese Möglichkeit wird im Rahmen der Gruppe c) in den Blick genommen.

Vertretern von Würdeansätzen zufolge ist also die zentrale Funktion von Menschenrechten die Sicherung eines bestimmten Status und dementsprechend nicht instrumentell in dem Sinne, als dass es um die Sicherung eines minimal guten Lebens geht. Brock meint, dass die Nichtbefriedigung unserer Grundbedürfnisse eine der schwersten Schädigungen darstelle, die uns widerfahren könne:

„(...) since being unable to meet our basic needs must be one of the greatest harms that can ensue.“<sup>132</sup>

Gemäss Vertretern von Würdeansätzen hingegen stellen Menschenrechtsverletzungen ein Unrecht dar, insofern als dass den Menschen ein bestimmter moralischer Status, der ihnen als Würdeträger zusteht, abgesprochen wird.

Bevor wir zu den verschiedenen Ausarbeitungen von Würdeansätzen übergehen, sei auf eine naheliegende Zurückweisung der hier vorgebrachten Kritik gegen Bedürfniskonzeptionen eingegangen. So könnten deren Vertreter einwenden, dass ihnen zufolge das Zugeständnis des oben angesprochenen Status notwendig sei, um ein minimal gutes Leben zu führen: Menschen können nur dann ein minimal gutes Leben führen, wenn sie als Wesen mit einem bestimmten Status behandelt werden. Diesem Einwand zufolge wird die Statuszuschreibung als Bedürfnis aufgefasst und ist auf diese Weise in Bedürfniskonzeption enthalten.

Diese Erwiderung ist meines Erachtens nicht überzeugend: So bleibt der hier vorgebrachte Einwand insofern bestehen, als dass die zentrale Funktion von Menschenrechten bei Bedürfniskonzeptionen auch unter Berücksichtigung dieser Erwiderung *instrumenteller Natur* ist: Der Status muss deshalb gesichert werden, weil

---

<sup>132</sup> Brock (2005), S.56.

er notwendig ist, um ein minimal gutes Leben führen zu können. Gerade das wird von Vertretern von Würdeansätzen aber kritisiert: Der Idee, dass Menschen als Wesen mit einem bestimmten Status behandelt werden müssen, liegt nichts Instrumentelles zu Grunde: Menschen haben diesen Status nicht deshalb, weil er ihnen ein bestimmtes Mass an Wohlergehen sichert. Vielmehr kommt Menschen dieser Status als diejenigen Wesen zu, die sie sind – und dies unabhängig von ihrem Wohlergehen.

Dass die hier formulierte Zurückweisung seitens der Bedürfniskonzeptionen nicht überzeugt, kann wiederum anhand von Schabers Beispiel illustriert werden. So wird im Beispiel den Bürgern ein bestimmter Grad an Autonomie zugeschrieben. Hiermit könnte nun genau dasjenige gemeint sein, was Vertreter von Bedürfniskonzeptionen bei ihrer Erwiderung im Blick haben: Mit diesem Zugeständnis wird den Bürgern als autonom handelnde Wesen der geforderte Status in Form eines Grundbedürfnisses zugesprochen. Wie das Beispiel aber zeigt, beschreibt diese Zuschreibung nicht denjenigen Status, den Vertreter von Würdekonzeptionen im Blick haben: Obschon der Staat x den Bürgern einen gewissen Grad an Autonomie zugesteht, weil diese notwendig ist, um ein minimal gutes Leben zu führen, können diese nichts vom Staat einfordern. Genau dies oder ähnliches haben Würdekonzeptionen aber mit der Statusidee im Blick.

Hierauf könnten Vertreter von Bedürfniskonzeptionen wiederum antworten, dass sie den Menschen diesen Status ebenso – und zwar unabhängig von ihren Bedürfnissen – zuschreiben. Sie könnten also in etwa sagen, dass Menschen als Wesen mit Würde zu behandeln sind, die bestimmte Bedürfnisse haben. Die Menschenrechte kommen ihnen diesem Vorschlag folgend aufgrund ihrer Bedürfnisse zu, wobei aber immer Blick behalten werden muss, dass sie Wesen mit Würde sind. Auch diese Erwiderung ist meines Erachtens wenig hilfreich. Zunächst einmal ist nicht klar, ob die Begründungsarbeit für Menschenrechte bei diesem Vorschlag von den Bedürfnissen oder der Würde geleistet wird. Ungeachtet dessen, welches der beiden Elemente gewählt wird, können Bedürfniskonzeptionen die oben genannten Schwierigkeiten nicht ausräumen. Ist nämlich gemeint, dass die Begründungsarbeit von den Bedürfnissen geleistet wird, ist fraglich, welche Rolle die Würde hierbei überhaupt noch spielt. In diesem Fall bliebe der Einwand seitens der Würdekonzeptionen in gleicher Weise

bestehen: Menschenrechte werden durch die Würde und nicht durch Grundbedürfnisse gerechtfertigt. Wenn hingegen gemeint ist, dass die Begründungsarbeit von der Würde geleistet wird, ist nicht klar, inwiefern sich dieser Ansatz noch von einer Würdekonzeption unterscheidet. So wird hiermit genau das eingeräumt, was von Vertretern von Würdekonzeptionen gefordert wird. Nämlich, dass Menschen unabhängig von ihren Bedürfnissen ein bestimmter Status zukommt, der die Menschenrechte begründet. Diese zweite Erwiderung kann unter Umständen von Vertretern einer Mischkonzeption ins Feld geführt werden. Mit Sicherheit aber nicht von Vertretern einer reiner Bedürfniskonzeption.

## **7.1. Grundbedürfnisse: Keine plausible Begründung für Menschenrechte**

Im Rahmen von Gruppe a) wurde gezeigt, dass Grundbedürfniskonzeptionen trotz ihrer Anfangsplausibilität insofern nicht zu überzeugen vermögen, als dass sie die zentrale Funktion von Menschenrechten – nämlich die Zusprechung eines noch genauer zu spezifizierenden Status – nicht erfassen. Diese allgemeine Kritik stellt dabei das erste Kernproblem von Theorien der Gruppe a) dar (*Problem der Statuszuschreibung*). Die fehlende Statuszuschreibung ist dabei der Grund dafür, weshalb Bedürfniskonzeptionen die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht erfüllen. So können sie etwa das Menschenrecht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht als solches ausweisen, weil sie die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden. Im nächsten Teil IIIb werden Theorien in den Blick genommen, bei welchen die Statuszuschreibung im Mittelpunkt steht.



## **IIIb Würdekonzeptionen**

## 8. Gewirths dialektisch notwendiges Argument

Gewirth versucht Menschenrechte – genauer die beiden Menschenrechte auf Freiheit und Wohlergehen<sup>133</sup> – anhand eines *dialektisch notwendigen Arguments* zu begründen. So will er zeigen, dass jedes handlungsfähige Subjekt A zur Anerkennung einer bestimmten Urteilssequenz genötigt ist, wobei A ausgehend von seiner Handlungsfähigkeit (agency) zu den genannten Menschenrechten geführt wird. Die Herleitung muss ihren Ausgang deshalb bei der Handlungsfähigkeit nehmen, weil damit – insofern die Handlung der gemeinsame Gegenstand aller Moral ist – Rechte direkt mit der Moral verbunden werden können.<sup>134</sup>

Gewirth charakterisiert *dialektisch notwendig* auf eine Weise, die von der gemeinhin üblichen Verwendung abweicht: Das Argument ist *dialektisch*, insofern die einzelnen Urteile der Aussagensequenz ausschliesslich aus der Perspektive des Sprechers als Handlungssubjekt gefällt werden. Es handelt sich mithin um Aussagen, von denen der Sprecher *glaubt, dass sie wahr sind*. Damit steht das dialektisch notwendige Argument assertorischen Argumenten entgegen, deren Prämissen Urteile darüber sind, was der Fall ist. Bei Letzteren wird also von „p ist wahr“ auf „q ist wahr“ geschlossen, wohingegen bei Ersteren von „A glaubt, dass p wahr ist“ auf „A sollte glauben, dass q wahr ist“ geschlossen wird. Das Argument ist *dialektisch notwendig*, insofern der Sprecher notwendigerweise von einem Urteil zum nächsten geführt wird. Die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist auf seine Rationalität zurückzuführen: Sofern der Sprecher minimal rational ist – was Gewirth zufolge alle normalen Akteure (*normal agents*)<sup>135</sup> sind – muss er die Urteilssequenz notwendigerweise anerkennen. Dabei meint minimale Rationalität “ (...) a minimal deductive one, involving consistency or the avoidance of self-contradiction in ascertaining or accepting what is logically involved in one’s acting (...). In addition to such deductive rationality, a certain minimal inductive rationality may also be attributed to the agent”.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Aus diesen beiden Rechten lassen sich Gewirth zufolge weitere Rechte ableiten. Vgl. hierzu z.B. Gewirth (1982a), S.55ff.

<sup>134</sup> Gewirth (1982a), S.5: “(...) to tie human right to (...) action is to connect the rights directly with morality, since action is the common subject matter of all moralities”.

<sup>135</sup> Vgl. Gewirth (1982a), S.21: „The rationality here in question, however, (...) is a minimal one, of which all normal agents are capable.”

<sup>136</sup> Gewirth (1978), S.46. Gewirth macht keine genaueren Angaben dazu, was er unter rational versteht.

Bemerkenswert und wie wir gleich sehen werden auch diskussionswürdig hinsichtlich des dialektisch notwendigen Arguments ist vor allem, dass, obschon der Urteilende die Perspektive der 1. Person nie aufgibt, am Ende ein assertorisches Urteil über Menschenrechte steht.<sup>137</sup> So sind Gewirth zufolge Menschenrechte an universelle, zwingende, intersubjektive Pflichten gebunden. Es handelt sich also um Pflichten, die nicht bloss nach Auffassung des Urteilenden bestehen, sondern allgemein anerkannt sein müssen, damit von Menschenrechten die Rede sein kann. Sehr vereinfacht ausgedrückt ist das im dialektisch notwendigen Argument deshalb möglich, weil aus Sicht des Sprechers vernünftige Gründe für diese Pflichten vorliegen und dieser darüber hinaus anerkennen muss, dass alle anderen Handlungsfähigen zu genau derselben Aussagensequenz wie er genötigt sind.

Ziel des vorliegenden Kapitels ist es nachzuweisen, dass Gewirths Argument für Menschenrechte unplausibel ist. Dabei wird in Abschnitt 8.1. das dialektisch notwendige Argument Schritt für Schritt erläutert und diskutiert. Obschon dieses an mehreren Stellen Schwächen aufweist, wird hier bloss der wohl umstrittenste Übergang von Urteil 4) auf Urteil 5) ausführlich kritisiert. Es handelt sich dabei um die unzulässige Ableitung von universellen, zwingenden Pflichten aus subjektiven Forderungen (*Einwand der subjektiven Forderung*).

Gewirth ist deshalb bei den Würdekonzptionen eingeordnet, weil – wie ich in Abschnitt 8.2. darlegen werde – Gewirth die inhärente Menschenwürde im dialektisch notwendigen Argument logisch impliziert sieht. So belege das Argument nicht nur, dass sich die beiden Menschenrechte auf Freiheit und Wohlbefinden aus der Handlungsfähigkeit des Sprechers ergeben, sondern auch, dass die beiden Rechte auf der inhärenten Menschenwürde basieren. Zunächst einmal liegt mit Blick hierauf die Vermutung nahe, dass Gewirths Argument durch den Einbezug der Menschenwürde als normativ aufgeladener Begriff an Plausibilität gewinnt. Ich werde darlegen, dass dies nicht der Fall ist: Das Argument ist auch unter Berücksichtigung der Würde mit dem *Einwand der subjektiven Forderung* konfrontiert.

---

<sup>137</sup> Gewirth (1982a), S.21: „(...) the fact that the thesis about equal rights is stated as being relative to what every agent logically must accept still allows the thesis to be restated as an assertoric, necessarily true moral principle of human rights.”

Die beiden Kernprobleme intrinsischer Theorien (*Skopus- und Träger-Problem*) stehen mithin nicht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen, obwohl davon auszugehen ist, dass Gewirth mit beiden konfrontiert ist. Dessen ungeachtet diskutiere ich Gewirth aus folgenden zwei Gründen relativ ausführlich. Erstens, weil er einer einflussreichen und prominenten Strömung angehört,<sup>138</sup> und zweitens, weil sein Vorschlag auf den ersten Blick offensichtlich vielversprechend ist. So wird die moralphilosophische Debatte um die Begründung der Menschenrechte intensiv und kontrovers geführt. Gewirths Idee scheint nun die zu sein, die Menschenrechte auf eine Art zu begründen, die für alle leicht nachvollziehbar ist und die alle nachvollziehen müssen. Wenn seine Ausführungen richtig wären, hätte er offensichtlich auf relativ einfache Weise die komplexen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Begründung der Menschenrechte bewältigt.

## 8.1. Das Argument

Bevor wir zur Urteilssequenz des Arguments übergehen, muss geklärt werden, was Gewirth einerseits unter Menschenrechten andererseits unter einer Handlung versteht und an welche Voraussetzungen deren Gelingen gebunden ist.

Gewirth begreift Menschenrechte als *universelle, moralische Anspruchsrechte*. Dabei bedeutet *moralisch*, dass die mit ihnen verbundenen, moralisch zwingenden Forderungen die Interessen aller betroffenen Personen – also nicht nur diejenigen des Sprechers – berücksichtigen.<sup>139</sup> Am Ende der Urteilssequenz muss sich mithin jeder Sprecher verpflichtet sehen, sich anderen Handlungssubjekten gegenüber in bestimmter Weise zu verhalten. Weiter sind Menschenrechte Anspruchsrechte: Ein Menschenrecht auf X zu haben bedeutet, dass X einem geschuldet ist, dass X von anderen eingefordert werden kann und damit, dass andere in der Pflicht stehen, mit Blick auf X bestimmte Dinge zu tun oder zu unterlassen.<sup>140</sup> Und zuletzt kommen Menschenrechte ausnahmslos

---

<sup>138</sup> In ähnlicher Weise in etwa Beyleveld (1991).

<sup>139</sup> Vgl. Gewirth (1982a), S.1: „(...) ‘moral’, in turn, is to indicate that it sets forth as categorically obligatory certain requirements for action that are addressed at least in part to all actual or prospective agents and that are concerned with furthering the interests (...) of persons or recipients other than or in addition to the agent or the speaker.”

<sup>140</sup> Gewirth (1982a), S.2.

allen Menschen zu jeder Zeit – also universell – zu. Der Sprecher ist somit nicht nur zum Schluss genötigt ist, dass er sich anderen Handlungssubjekten gegenüber in bestimmter Weise verhalten muss, sondern auch, dass alle Handlungssubjekte gegenüber allen anderen Handlungssubjekten zu bestimmten Verhaltensweisen verpflichtet sind.

Das für das Argument relevante menschliche Handeln begreift Gewirth als freiwilliges (*voluntary*) und zielgerichtetes (*purposive*) Tun oder Unterlassen: Mit einer Handlung verfolgt der Akteur ein bestimmtes Ziel, für welches er sich bewusst und ohne den Einfluss von Zwang<sup>141</sup> entschieden hat. Zumindest für den Akteur stellt das Handlungsziel also etwas Wertvolles dar.<sup>142</sup> Damit erfolgreiches Handeln überhaupt möglich ist, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Freiheit (*freedom*) und Wohlergehen (*well-being*). Freiheit besteht dabei „(...) in controlling one’s behaviour by one’s unforced choice while having knowledge of relevant circumstances”.<sup>143</sup> Das Wohlergehen, welches Gewirth im Blick hat “(...) falls into a hierarchy of three kinds of action-related goods that are needed either (a) as the general preconditions of actions (...) or (b) for retaining undiminished one’s level of purpose-fulfilment (...) or (c) for increasing one’s level of purpose-fulfilment and one’s capabilities for particular actions (...)”.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Ob Gewirth hier nur Zwänge, die von aussen wirken oder auch „innere Zwänge“ im Blick hat, bleibt unklar.

<sup>142</sup> Vgl. hierzu Gewirth (1982a), S.28 oder auch Steigleder (1997), S.252.

<sup>143</sup> Gewirth (1992), S.19.

<sup>144</sup> Gewirth (1992), S.20.

## Die Urteilssequenz

Jedes minimal rationale Handlungssubjekt muss laut Gewirth folgende Urteilssequenz<sup>145</sup> akzeptieren:

- 1) Ich führe Handlung H aus, um das Ziel Z zu erreichen.
- 2) Z ist für mich gut respektive wertvoll, was gleichbedeutend damit ist, dass Z ein Gut für mich ist.
- 3) Weil Z für mich wertvoll ist, muss ich die notwendigen Bedingungen, um Z zu erreichen, als notwendige Güter betrachten. Da meine Freiheit und mein Wohlergehen notwendige Bedingungen meiner Handlungsfähigkeit und damit notwendig für das Erreichen meiner Ziele sind, sind diese für mich notwendige Güter, mithin Güter, die ich zwingend haben muss respektive haben will.
- 4) Es ist rational für mich von anderen zu fordern, dass sie mich in meiner Freiheit und meinem Wohlergehen nicht behindern und gegebenenfalls unterstützen. Damit habe ich ein (prudentielles) Recht auf meine Freiheit und mein Wohlergehen.
- 5) Alle anderen Akteure sind deshalb, weil sie genau wie ich Akteure sind, die ihre Ziele erreichen wollen, zur Urteilssequenz bis und mit 4) genötigt. Entsprechend muss ich anerkennen, dass sich alle Handlungsfähigen ein prudentielles Recht auf Freiheit und Wohlergehen zuschreiben. Das bedeutet, dass alle Handlungsfähigen gegenüber allen anderen Handlungsfähigen dazu verpflichtet sind, sie nicht in ihrer Freiheit und ihrem Wohlbefinden zu beschränken respektive zu unterstützen. Damit anerkennen ich und alle anderen Akteure, dass Freiheit und Wohlergehen universelle, moralische Anspruchsrechte – also: Menschenrechte – sind.

Obwohl das Argument an mehreren Stellen Schwächen aufweist, werde ich nur den umstrittensten Schritt von Urteil 4) auf Urteil 5) im Detail besprechen. Auf andere Schwierigkeiten werde ich hinweisen, diese aber nicht ausführlich diskutieren.

---

<sup>145</sup> Vgl. zur Aussagensequenz Gewirth (1982a) S.20 und S.50/51 oder auch Boylan (1999), S.3.

### **Ad 1): Handlungen sind zweckorientiert**

Dieses Urteil ist unproblematisch: Auch wenn Handeln nicht auf diese Weise verstanden werden muss, ist Gewirths Festsetzung legitim, dass er mit Blick auf das Argument Handlungen als bewusste, zweckorientierte Akte begreift.

### **Ad 2): Handlungsziele sind wertvoll**

Aus 1) folgt, dass der Akteur seine Handlungsziele Z als wertvoll betrachten muss und in diesem Sinne will. So geht mit jeder bewussten und freien Entscheidung von A für ein Handlungsziel Z eine subjektive, positive Bewertung von Z einher. Denn Akteur A würde aus den verfügbaren Optionen nicht Z wählen, wenn er nicht irgendeinen Wert in der Verfolgung von Z sähe. Das heisst nicht, dass A glaubt, dass Z seine beste Handlungsoption ist – nur dass Z relativ zu den verfügbaren Optionen in dem Sinne wertvoll ist, als dass es sich lohnt, für Z in Aktion zu treten. Es gilt zu beachten, dass auch dieses Urteil aus der Sicht des Sprechers gefällt wird: Es handelt sich bei 2) also weder um objektiv wertvolle noch um moralisch wertvolle Ziele, sondern lediglich um Ziele, von denen A glaubt, dass sie wertvoll für ihn sind. Dies ist Gewirth zufolge gleichbedeutend damit, dass Z aus der Perspektive von A ein Gut ist (*Z is a good*).<sup>146</sup> Bei diesem Schritt wird deutlich, inwiefern “ (...) an ineluctable element of worth is involved in the very concept and context of human purposive action.”<sup>147</sup>

Wenn wir von eventuellen Schwierigkeiten absehen, die mit der Gleichsetzung von „Z ist gut“ und „Z ist ein Gut“ zusammenhängen könnten<sup>148</sup>, scheint auch der Übergang zu 2) unproblematisch zu sein: Vorausgesetzt, wir akzeptieren Gewirths Verständnis von Handlung – dass sich also der Akteur frei von Zwängen und bewusst für Z entscheidet – kann davon ausgegangen werden, dass Z zumindest relativ zu den verfügbaren Optionen wertvoll für A ist.

---

<sup>146</sup> Vgl. Gewirth (1978), S. 48 - 62. X ist Gewirth zufolge dann ein Gut für A, wenn A mit seinem Handeln auf X abzielt.

<sup>147</sup> Gewirth (1992), S.21.

<sup>148</sup> Ausführlich hierzu vgl. etwa Werner (2002), S.315.

### **Ad 3): Freiheit und Wohlbefinden sind notwendige Güter**

Gewirths Überlegung bei Schritt 3) ist die folgende: Weil Z ein Gut für A darstellt, muss A die Bedingungen, die notwendig sind, um Z erreichen zu können, ebenfalls als Güter, ja sogar als notwendige Güter betrachten. Notwendige Güter versteht Gewirth mithin in einem instrumentellen Sinn: Sie sind diejenigen Mittel, die A zur Verfolgung seiner Ziele Z notwendigerweise braucht und in diesem Sinn notwendigerweise wollen muss. Damit sind A's Freiheit und Wohlergehen – als notwendige Bedingungen seiner Handlungsfähigkeit – notwendige Güter für A. Sofern A also minimal rational ist, ist er zum Schluss genötigt, dass seine Freiheit und sein Wohlergehen Güter sind, die er zwingend haben muss: Aus Gesichtspunkten der Klugheit und Rationalität kann er nicht anders, als zu wollen, dass ihm seine Freiheit und sein Wohlergehen sichergestellt sind.

Es ist nicht ohne Weiteres klar, ob ein Akteur, der ein bestimmtes Handlungsziel Z verfolgt, zwingend auch die notwendigen Mittel X für die Erreichung von Z als notwendige Güter erachten und entsprechend wollen muss. Da es hier lediglich um den Nachweis geht, dass Gewirths Argument die beiden Menschenrechte auf Freiheit und Wohlergehen nicht begründet und dies mit dem *Einwand der subjektiven Forderung* gezeigt werden kann, werde ich auf die genannten Schwierigkeiten hinsichtlich des Schrittes 3) nicht näher eingehen.<sup>149</sup> Im Anschluss wird also mit Gewirth davon ausgegangen, dass der Akteur A genötigt ist, seine Freiheit und sein Wohlbefinden als notwendige Güter – mithin als Güter, die er als minimal rationaler Akteur *zwingend wollen muss* – zu betrachten.

### **Ad 4): prudentielle Rechte (Einwand der subjektiven Forderung)**

Die Schritte 4) und 5) stehen in der vorliegenden Arbeit im Mittelpunkt der Kritik. So ist der Schluss von Urteil 4) auf Menschenrechte 5), wie diese von Gewirth definiert werden, nicht logisch zwingend.

Gewirth zufolge sind Menschenrechte *universelle, moralische Anspruchsrechte*. Der Umstand, dass Gewirth diese Rechte als universell und moralisch begreift, wird erst beim nächsten Schritt 5) relevant sein. Zunächst geht es hier also darum zu überprüfen,

---

<sup>149</sup> Ausführlich hierzu vgl. vor allem Werner (2002), S.315ff, und auch Bittner (1983) und Regan (1999).



ob mit 4) der Übergang zu den Menschenrechten, verstanden als Anspruchsrechte, hinlänglich vorbereitet wird. Rufen wir uns deshalb Gewirths Verständnis von ebendiesen in Erinnerung: Mit einem Anspruchsrecht hat der Rechtsträger eine berechnigte Forderung auf X, das heisst, andere schulden ihm X: “(...) “A has a right to X” entails that other persons, B, C, and so forth, have correlative duties toward A.”<sup>150</sup>

Es mag einige Leser verwundern, dass laut Gewirth Anspruchsrechte nicht zwingend moralische Rechte sind. Dies folgt aus seiner Auffassung von „moralisch“, welche besagt, dass die Interessen aller Handlungsfähigen berücksichtigt werden müssen. Wenn also ein Sprecher einen berechtigten Anspruch gegenüber Dritten geltend macht, womit allerdings nichts darüber gesagt wird, ob auch andere Akteure einen berechtigten Anspruch haben, liegt zwar ein Anspruchsrecht vor, welches aber nicht moralisch ist.

Angesichts dieser Definition lautet die zentrale Frage mit Blick auf Urteil 4), ob der Sprecher mit der Selbstzuschreibung der prudentiellen Rechte berechnigte Ansprüche gegenüber Dritten geltend machen kann, ob also anderen eine Pflicht obliegt, ihm die Rechte auf Freiheit und Wohlergehen zu garantieren.

Betrachten wir Gewirths Ausführungen hierzu: Bei 3) liegt das Urteil vor, dass A seine Freiheit und sein Wohlergehen zwingend wollen muss – alles andere wäre irrational. Aufgrund dessen ist das einzig Vernünftige (*prudential*) für A, von anderen zu fordern, dass sie ihn in seiner Freiheit und seinem Wohlergehen nicht behindern respektive unterstützen. Hiermit schreibt sich A die prudentiellen Rechte auf Freiheit und Wohlergehen zu.

Soweit sind Gewirths Überlegungen unproblematisch: Es ist rational von A, von anderen zu wollen und in diesem Sinn von ihnen zu fordern, dass sie ihn mit Blick auf seine notwendigen Güter nicht behindern und ihn wenn nötig unterstützen, weil es ihm ansonsten unmöglich ist, seine Handlungsziele zu verfolgen. Weiter spricht auch nichts dagegen, diese Rechte „prudentielle Rechte“ zu nennen. Damit ist aber die Frage, ob anderen hiermit eine Pflicht obliegt, ob also mit 4) *Anspruchsrechte* auf Freiheit und Wohlbefinden vorliegen, noch nicht beantwortet.

---

<sup>150</sup> Gewirth (1982a), S.48.

Gewirth zufolge sind die Ansprüche in 4) – ganz im Sinne der dialektischen Argumentationsweise – ausschliesslich aus der Perspektive des Sprechers gerechtfertigt: „(...) right claims made by agents are true when they are viewed from within the conative standpoint that agents must adopt, and (...) they are not necessarily true outside that standpoint.”<sup>151</sup>

Gleichwohl spricht aber Gewirth mit Blick auf Urteil 4) davon, dass dem Sprecher seine Freiheit und sein Wohlergehen geschuldet sind, dass er gegenüber Dritten einen Anspruch hierauf hat:

„By the same token, his statement [i.e. that he must have his freedom and his well-being; Anmerkung A.R.] carries the idea of *something that is his due, to which he is entitled*. (...) This consideration also shows how, from the agent’s judgment “My freedom and well-being are necessary goods,” *there also logically follows a claim on his part* (...) to the noninterference of other persons and also, in certain circumstances, to their help.”<sup>152</sup> [Hervorhebungen A.R.]

Obschon also die Forderung nach Freiheit und Wohlergehen nur aus der subjektiven Perspektive von A gerechtfertigt ist, sind ihm die prudentiellen Rechte geschuldet. Die Rechtfertigung hierfür scheint gemäss Gewirth darin zu bestehen, dass es rational für A ist, diese zu fordern – A’s Gründe sind so stark, dass sein Anspruch gegenüber Dritten gerechtfertigt ist:

“For what greater justification could any person have for claiming any rights relevant to action than that their objects are necessary for his engaging in any purposive actions at all (...). Thus although the agent’s right-claim is prudential, it is far from being arbitrary.”<sup>153</sup>

Es handelt sich also gewissermassen um gerechtfertigte Ansprüche gegenüber Dritten, von denen der Sprecher allein überzeugt sein muss, dass andere diese haben.

---

<sup>151</sup> Gewirth (1982b), S.407.

<sup>152</sup> Gewirth (1982a), S.49/50. Vgl. auch Gewirth (1982a), S.69.

<sup>153</sup> Gewirth (1978), S.72.

Es ist diese Behauptung, die problematisch ist. So müsste Gewirth nachweisen, weshalb aus vernünftigen Forderungen logisch berechnigte Ansprüche gegenüber Dritten folgen. Er müsste zeigen, weshalb der Akteur aufgrund seiner Forderung – auch wenn er für diese freilich sehr gute Gründe hat – genötigt ist, gerechnifertigte Forderungen gegenüber Dritten zu erheben: Aus einem „Ich habe vernünftige Gründe, X zu wollen“ folgt nicht logisch „Du bist dazu verpflichtet, mir X zu garantieren“ – dies auch dann nicht, wenn X ein notwendiges Gut für mich darstellt.<sup>154</sup>

Gewirth anerkennt diesen Punkt wohl mit Blick auf assertorische Beweisführungen: Bei assertorischen Argumenten reicht die blosse Tatsache, dass X für A ein notwendiges Gut ist, nicht aus, anderen eine Pflicht aufzuerlegen:

“But in “X is a necessary good for A” this idea of A’s entitlement to X, of its being due or owed to him, is not found. Hence, it cannot serve to generate logically the conclusion, “A has a right to X”. ”<sup>155</sup>

Gerade diesbezüglich unterscheide sich aber das dialektisch notwendige Argument von assertorischen Herangehensweisen. So bestehe im dialektischen Argument deshalb ein logischer Zusammenhang zwischen den rationalen Forderungen des Sprechers und berechnigten Ansprüchen gegenüber Dritten, weil ausschliesslich aus der Perspektive der 1. Person geurteilt wird:

“(...) for the concept of necessary goods logically to generate the concept of rights, both concepts must figure in judgments made by the agent (...) himself in accordance with the dialectically necessary method. Thus, (...) the method requires that the judgments about necessary goods and rights be viewed as being made by the agent himself from within his own internal, conative standpoint in purposive agency.”<sup>156</sup>

Gewirths Argument wird m.E. dadurch, dass er die Unzulässigkeit der genannten Ableitung im Fall einer assertorischen Argumentation anerkennt, noch unplausibler. So nennt er als Grund für die Zulässigkeit beim dialektischen Argument, dass hier

---

<sup>154</sup> Ähnlich argumentieren unter anderem Adams (1980), S.583ff; Bittner (1983), S.50ff; Werner (2002), S.320ff und Kutschera (1995), S.73.

<sup>155</sup> Gewirth (1982a), S.49.

<sup>156</sup> Vgl. Gewirth (1982a), S.49.

ausschliesslich aus der Perspektive des Sprechers geurteilt wird – dass also die Forderungen *aus seiner Perspektive* vernünftig sind. Doch weshalb sollen, weil ausschliesslich aus der Perspektive des Sprechers geurteilt wird, Forderungen *gegenüber Dritten* geschaffen werden, die nicht bestünden, wenn assertorisch geurteilt würde? Der Schluss auf berechnigte Forderungen des Sprechers gegenüber Dritten wird dadurch, dass Dritte in keiner Weise am Gedankengang beteiligt sind, noch unplausibler, als er ohnehin schon ist.<sup>157</sup>

Bei den prudentiellen Rechten, die in 4) geäussert werden, kann es sich also aus oben genannten Gründen nur um rationale Forderungen des Akteurs handeln, welche nicht mit Pflichten Dritter verbunden sind. Mit einem prudentiellen Recht ist damit nicht mehr gesagt, als dass der Rechtsträger vernünftigerweise will, dass sich andere ihm gegenüber in bestimmter Weise verhalten. Wenn also bei 4) überhaupt von einem „müssen“ die Rede sein kann, besagt „Du musst X tun“ lediglich „Ich habe vernünftige Gründe dafür, von Dir zu verlangen, dass Du X tust.“

#### **Ad 5): logische Universalisierung**

Soweit liegen weder moralische (es werden nur die Interessen des Akteurs berücksichtigt) noch universelle (Rechtsträger ist bislang nur der Sprecher) noch Anspruchsrechte (mit diesen Rechten sind keine gerechtfertigten Ansprüche gegenüber Dritten verbunden) vor. Alle drei Anforderungen, die Gewirth an Menschenrechte stellt, müssen also im letzten Schritt 5) nachgewiesen werden. Bei diesem wendet der Akteur das logische Universalisierungsprinzip (*logical principle of universalizability*) an. Allgemein hat dieses die Form:

*Wenn ein Subjekt S die Eigenschaft Q hat, weil S die Eigenschaft P hat, dann gilt für jedes Subjekt n, das die Eigenschaft P hat, dass es auch die Eigenschaft Q hat.*<sup>158</sup>

Das „weil“ ist als hinreichende Bedingung zu lesen: P ist hinreichend für Q. Angewendet auf das dialektisch notwendige Argument bedeutet das: Der Grund dafür, dass Akteur A sich ein Recht auf Freiheit und Wohlbefinden zusprechen muss, lautet,

---

<sup>157</sup> Vgl. hierzu unter anderem Werner (2002), S.326ff.

<sup>158</sup> Vgl. Gewirth (1996), S.18.

dass er ein prospektiv Handelnder ist, der seine Handlungsziele erreichen will. Dem obigem Prinzip folgend ist also seine Handlungsfähigkeit (P) hinreichend für die Selbstzuschreibung der prudentiellen Rechte auf Freiheit und Wohlbefinden (Q). Weil weiter Akteur A anerkennen muss, dass jeder andere Akteur genauso wie er ein prospektiv Handelnder ist, der Ziele hat, die er erreichen will (P kommt allen Akteuren zu), muss Akteur A Urteil 4) universalisieren: Da alle Handlungsfähigen Eigenschaft (P) aufweisen, ist er zum Schluss genötigt, dass sich alle Handlungsfähigen die prudentiellen Rechte auf Freiheit und Wohlbefinden zuschreiben (Q). Mit dieser Verallgemeinerung erhebt jeder Akteur gegenüber jedem anderen Akteur die gerechtfertigte Forderung, ihn in seiner Freiheit und seinem Wohlbefinden nicht zu behindern und wenn nötig zu unterstützen. Damit liegen, so Gewirth, universelle, moralische Anspruchsrechte auf Freiheit und Wohlbefinden – also Menschenrechte – vor.

Gewirths Fehlüberlegung beruht darauf, dass er dem Umstand nicht Rechnung trägt, dass in Urteil 4) keine gerechtfertigten Ansprüche gegenüber Dritten enthalten sind. In 4) wird bloss zum Ausdruck gebracht, dass Akteur A aus Gründen der Rationalität *wollen* und in diesem Sinne von anderen fordern muss, dass sie ihn nicht in seiner Freiheit und seinem Wohlergehen behindern. Entsprechend ist der Akteur im Zuge einer Universalisierung bloss zum Urteil genötigt, dass auch alle anderen Handlungsfähigen *wollen müssen und in diesem Sinne von anderen fordern* müssen, dass sie niemand in ihrer Freiheit oder ihrem Wohlergehen behindert. Mit diesem Urteil verpflichtet sich Akteur A – und entsprechend auch alle anderen Akteure – gegenüber Dritten nicht: Wenn A lediglich anerkennen muss, dass alle übrigen Akteure *wollen*, dass ihre Rechte respektiert werden, verwickelt er sich nicht in einen Widerspruch, wenn er sich anderen gegenüber nicht verpflichtet sieht. Mit diesen wohl universellen, aber doch lediglich subjektiven Ausdrücken des Wollens liegen Gewirths eigener Definition folgend keine Menschenrechte vor, da darin keine intersubjektiven moralischen Pflichten enthalten sind.<sup>159 160</sup>

---

<sup>159</sup> Vgl. hierzu auch Kutschera (1995), S.73/74 oder auch Barry (1989), S.285-288.

<sup>160</sup> Einem weitverbreiteten Einwand gegen Gewirth zufolge ist die Universalisierung ungeachtet dessen, ob rationale Forderungen oder berechnete Ansprüche gegenüber Dritten universalisiert werden,

## 8.2. Menschenwürde im dialektisch notwendigen Argument

Obiges Argument zeigt Gewirth zufolge nicht nur, dass die beiden Menschenrechte auf Freiheit und Wohlbefinden sich dialektisch notwendig aus der Handlungsfähigkeit des Sprechers ergeben, sondern ebenso, dass und inwiefern diese beiden Rechte auf der Menschenwürde basieren.<sup>161</sup> Im Folgenden steht dementsprechend die Frage im Mittelpunkt, ob *der Einwand der subjektiven Forderung* durch den Einbezug der Würde als normativ aufgeladener Begriff entkräftet werden kann. Dabei wird in einem ersten Schritt geklärt, was Gewirth unter „Würde“ als Grundlage der Menschenrechte versteht. Daraufhin wird in einem zweiten Schritt expliziert, inwiefern er die Würde im dialektisch notwendigen Argument logisch impliziert sieht. In einem letzten Schritt (Abschnitt 8.3.) wird gezeigt, dass der *Einwand der subjektiven Forderung* unter Berücksichtigung des Einbezugs der Würde nicht entkräftet wird.

### 8.2.1. Inhärente Würde als intrinsischer Wert

Auch Gewirth meint, dass als Grundlage der Menschenrechte nur die inhärente, nicht aber die kontingente Würde in Frage kommt.<sup>162</sup> Weiter versteht Gewirth die Würde als einen intrinsischen Wert (*intrinsic worth*), welcher mit zwingenden moralischen Forderungen (*stringent moral requirements*) verbunden ist.<sup>163</sup> Mit dem Verletzen der Würde einer Person geht also eine Verletzung einer zwingenden moralischen Pflicht einher, das heisst, Wesen, die inhärente Würde besitzen, sind aus moralischer Sicht in bestimmter Weise zu behandeln.<sup>164</sup> Die Beantwortung der hier im Zentrum stehenden

---

unzulässig. So darf beispielsweise Tiedemann folgend die Universalisierung deshalb nicht vorgenommen werden, weil der Akteur nicht davon ausgehen kann, dass die Handlungsfähigkeit eines anderen Akteurs *dieselbe* Handlungsfähigkeit ist wie die seine. Da die Eigenschaft (P) der anderen Akteure seiner Eigenschaft (P) nur ähnlich, nicht aber gleich ist, ist das Universalisierungsprinzip nicht anwendbar: Entsprechend muss er nicht darauf schliessen, dass die anderen Akteure dieselbe Eigenschaft (Q) wie er besitzen. Eine Ableitung von Menschenrechten ist damit nicht möglich. Vgl. hierzu Tiedemann (2007), S.170-172 und S.257.

<sup>161</sup> Gewirth formulierte das Argument, bei welchem die Würde berücksichtigt wird (vgl. Gewirth (1992)), zeitlich nach demjenigen, welches die Würde nicht berücksichtigt.

<sup>162</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen der inhärenten und der kontingenten Würde die Ausführungen in der Einleitung von Teil III.

<sup>163</sup> Gewirth (1992), S.13.

<sup>164</sup> Gewirth (1992), S.15: “(… ) to treat someone with dignity is to accord her certain kinds of consideration: to treat her (… ) not only (… ) as an object to be exploited; to treat her with respect for her basic needs, and for herself as worthy of having these needs fulfilled.”

Frage, nämlich ob obiger Einwand unter Berücksichtigung der Würde nicht erhoben werden kann, hängt mithin davon ab, ob Gewirth diese „stringent moral requirements“, die er mit der Würde verbindet, dialektisch notwendig nachweisen kann.

### **8.2.2. Das Argument unter Berücksichtigung der Würde**

Wenden wir uns nun Gewirths Ausführungen zu, inwiefern das dialektisch notwendige Argument zeigt, dass die Menschenrechte auf Freiheit und Wohlergehen auf der inhärenten Menschenwürde beruhen. Die diesbezüglich relevante Stelle ist der Schritt von 2) auf 2’), bei welchem der Akteur genötigt ist, sich selber inhärente Würde zuzuschreiben. Ausser diesem Zusatz ändert sich das Argument unter Berücksichtigung der Würde kaum: “(...) the agent simply augments the statement that freedom and well-being are necessary goods of his action with the affirmation that he must have these goods not only as an agent but as a person who has dignity or worth by virtue of his agency.”<sup>165</sup>

Damit die Nummerierung gegenüber obigem Argument gleich bleibt, ist das eingefügte Urteil mit 2’) und nicht – wie es eine fortlaufende Nummerierung verlangen würde – mit 3) beziffert:

#### **Urteilssequenz unter Berücksichtigung der Würde**

- 1) Ich führe Handlung H aus, um Ziel Z zu erreichen.
- 2) Z ist für mich gut respektive wertvoll, was gleichbedeutend damit ist, dass Z ein Gut für mich ist.
- 2’) Ich bin ein Wesen das Wert respektive Würde hat.
- 3) Weil meine Freiheit und mein Wohlergehen notwendige Bedingungen meiner Handlungsfähigkeit sind, sind meine Freiheit und mein Wohlergehen notwendige Güter für mich, mithin Güter, die ich als Akteur und als Wesen mit Würde zwingend haben muss respektive zwingend haben will.
- 4) Es ist rational für mich von anderen zu fordern, dass sie mich in meiner Freiheit und meinem Wohlergehen nicht behindern und gegebenenfalls unterstützen. Damit habe ich ein (prudentielles) Recht auf meine Freiheit und mein Wohlergehen.

---

<sup>165</sup> Gewirth (1982a), S.29.

5) Alle anderen Akteure sind deshalb, weil sie wie ich Akteure und damit Würdeträger sind, die ihre Ziele erreichen wollen, zur Urteilssequenz bis und mit 4) genötigt. Das bedeutet, dass ich anerkennen muss, dass sich alle Handlungsfähigen sowohl inhärente Würde als auch ein prudentielles Recht auf Freiheit und Wohlergehen zuschreiben. Das bedeutet wiederum, dass alle Handlungsfähigen gegenüber allen anderen Handlungsfähigen dazu verpflichtet sind, sie nicht in ihrer Freiheit und ihrem Wohlbefinden zu beschränken respektive zu unterstützen. Damit anerkennen ich und alle anderen Akteure, dass Freiheit und Wohlergehen universelle, moralische Anspruchsrechte – also: Menschenrechte – sind.

Im Hinblick auf Aussage 1) sei daran erinnert, dass Handlungen Gewirth zufolge freiwillige, bewusste und zweckorientierte Akte sind: Der Sprecher unterliegt keinen Zwängen, kennt die relevanten Fakten und hat sich bewusst zur Verfolgung eines bestimmten Ziels (Z) entschieden. Diese Handlungsziele können nun laut Gewirth nur deshalb wertvoll für den Akteur sein (2), weil *er* diese gewählt hat. Ohne ihn hätten die Ziele keinen Wert. Entsprechend muss er sich – als Quelle und Ort seiner Ziele – ebenfalls einen Wert zuschreiben: Als Wesen, das zielgerichtet und bewusst selbst gewählte Ziele verfolgt, muss er sich einen Wert zuschreiben. Und dieser Wert ist laut Gewirth nichts anderes als die inhärente Würde (2'). Mithin rechtfertigt die Handlungsfähigkeit des Akteurs nicht nur die Menschenrechte auf Freiheit und Wohlergehen, sondern auch die Selbstzuschreibung der Würde:

„(...) each agent must recognize in herself and others the general abilities that give worth to human life and action and that ground her attribution of the rights of agency. Human Dignity consists in having and at least potentially using these abilities, and human rights are derived from human dignity thus conceived.“<sup>166</sup>

Die Würde läuft nun bis zum Ende der Aussagensequenz mit: Weil alle anderen Akteure genauso wie der Sprecher Wesen sind, die selbstgewählte und hiermit für sie wertvolle Ziele verfolgen, muss er anerkennen, dass sich alle anderen ebenso wie er Würde zuschreiben. Dabei muss er nicht nur anerkennen, dass sich alle anderen Akteure

---

<sup>166</sup> Gewirth (1996), S.66. Vgl. hierzu auch Gewirth (1978), S.241/242.



*selber Würde zuschreiben. Darüber hinaus muss er allen anderen Akteuren Würde zuschreiben:*

„It is not merely that he recognizes that *other agents* attribute dignity to themselves because of their purposiveness; in addition *he* must attribute such dignity to each of them because of their own purposiveness, which is generically similar to his. In this way the necessary attribution of inherent dignity to all human beings is dialectically established (...).“<sup>167</sup>

Zusammengefasst bedeutet also Gewirth zufolge ein Wesen mit Würde zu sein, ein handlungsfähiges Wesen zu sein. Und die Würde eines Wesens zu schützen besteht darin, seine Handlungsfähigkeit zu schützen, was wiederum mit der Sicherung der beiden Rechte auf Freiheit und Wohlergehen gewährleistet wird. Da sich weiter alle Handlungsfähigen Würde zuschreiben, stehen sich alle gegenseitig in der Pflicht. Damit liegen universelle Menschenrechte vor.

### **8.3. Würde: Einwand der subjektiven Forderung**

Folgende zwei Punkte bleiben im vorliegenden Abschnitt unberücksichtigt. Erstens wird nicht darauf eingegangen, ob Gewirth eine plausible Explikation von Würde liefert. So ist fraglich, ob ein überzeugendes Würdeverständnis vorliegt, wenn diese als ein Wert aufgefasst wird, den sich jeder Akteur selber zuschreiben muss, weil er seinen Handlungszielen Wert zuschreibt. Zweitens bleibt die Zulässigkeit der Universalisierung unbesprochen.

*Der Einwand der subjektiven Forderung* könnte genau dann nicht mehr erhoben werden, wenn der Sprecher an einer Stelle im Argument zum Schluss genötigt wäre, dass anderen Akteuren mit Blick auf seine Freiheit und sein Wohlergehen gerechtfertigterweise bestimmte Pflichten obliegen. Die Rechtfertigung dieser Pflichten müsste in der einen oder anderen Weise mit der inhärenten Würde des Akteurs zusammenhängen. Dies ist entweder bei Schritt 2') oder bei Schritt 5) möglich:

---

<sup>167</sup> Gewirth (1992), S.23.

Entweder sind Dritte A gegenüber bereits damit, dass er sich selber Würde zuschreibt, zu bestimmten Verhaltensweisen verpflichtet. Diese Verpflichtungen laufen dann im Argument mit. Das bedeutet, dass in 4) nicht mehr bloss subjektive Ausdrücke des Wollens, sondern berechnigte Ansprüche gegenüber Dritten geäussert werden und entsprechend der *Einwand der subjektiven Forderung* nicht erhoben werden kann. Oder aber die intersubjektiven Verpflichtungen werden in Schritt 5) generiert. Wie wir gesehen haben, muss der Akteur allen anderen Akteuren Würde zuschreiben. Mit dieser Fremdzuschreibung kann nun gemeint sein, dass er die Würde der anderen Akteure in dem Sinne respektieren muss, als dass er verpflichtet ist, sie in ihrer Freiheit und ihrem Wohlergehen nicht zu beeinträchtigen. Und im Zuge der Universalisierung sind alle Akteure gegenseitig verpflichtet, ihre Würde zu respektieren, das heisst, einander die Rechte auf Freiheit und Wohlergehen zu garantieren. Auch in diesem Fall könnte, weil universelle, intersubjektive Pflichten vorliegen, der *Einwand der subjektiven Forderung* nicht gemacht werden.

Meines Erachtens werden weder in 2') noch in 5) gerechtfertigte Forderungen gegenüber Dritten nachgewiesen. Betrachten wir das genauer:

#### **Ad 2')**

Aus 2'), also daraus, dass sich Akteur A einen Wert zuschreiben muss, weil er seinen Handlungszielen Wert zuschreibt, folgt nicht logisch, dass andere ihm gegenüber irgendwelche Pflichten haben. So impliziert die blosser Selbstzuschreibung eines Wertes, auch wenn dieser Würde genannt wird, nicht logisch, dass andere einem irgendetwas schulden. Diese Einschätzung scheint mir umso richtiger zu sein, als dass das Handlungsziel Z des Akteurs A nur aus seiner subjektiven Perspektive gut ist – hiermit ist weder gemeint, dass Z objektiv gut ist, noch dass Z moralisch wertvoll ist. Aufgrund der subjektiven, positiven Evaluation seiner Handlungsziele ist A nicht logisch zum Urteil gezwungen, dass andere ihm in irgendeiner Weise verpflichtet sind. Diesen Ausführungen folgend trägt Gewirth seinem eigenen Verständnis von inhärenter Würde nicht Rechnung, da er die zwingenden moralischen Verpflichtungen, die er mit dieser verbindet, nicht begründet.

### Ad 5)

Die berechtigten Ansprüche gegenüber Dritten werden auch beim Schritt 5) nicht nachgewiesen. So wird hier eine selbstzugeschriebene Würde universalisiert, die, wie wir gerade gesehen haben, nicht mit berechtigten Ansprüchen gegenüber Dritten verbunden ist. Eine Universalisierung dieser Würde kann nicht zur Folge haben, dass plötzlich berechnete Forderungen gegenüber Dritten bestehen. Gewirth ist hier also mit einem ähnlichen Problem wie oben konfrontiert: Wenn die Würde, welche nicht mit berechtigten Ansprüchen verbunden ist (2'), universalisiert wird, folgt zwar eine universell zukommende Würde, die allerdings nicht mit berechtigten Ansprüchen gegenüber Dritten verbunden ist. Gewirths Behauptung, dass der Akteur nicht nur anerkennen muss, dass sich alle anderen Akteure *selber Würde zuschreiben*, sondern ebenso, dass er *allen anderen* Akteuren Würde zuschreiben muss, schafft hier auch keine Abhilfe: Solange Gewirth nicht begründet, warum mit der Zuschreibung von Würde Pflichten Dritter einhergehen, kann er auch bei einer Fremdzuschreibung keine solchen Pflichten behaupten.

Auch mit dem Einbezug der Würde kann Gewirth also keine intersubjektiven Verpflichtungen begründen. So reicht die Benennung eines selbstzugeschriebenen Wertes mit „Würde“ nicht aus, um derartige Pflichten nachzuweisen. Sein Argument ist also auch unter Berücksichtigung der Würde mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert, die beim *Einwand der subjektiven Forderung* bereits herausgearbeitet wurden, und stellt entsprechend keine plausible Begründung der Menschenrechte dar.

## 9. Jeremy Waldron: Ein juristischer Würdebegriff

Waldron eröffnet sein Buch *Dignity, Rank, and Rights* mit folgenden Sätzen:

“My subject is human dignity. Dignity (...) is a topic that we can come to through law – analyzing the preambles of various declarations of human rights (...) – or it is something we can treat as, in the first instance, a moral idea. (...) Dignity seems at home in law: law is its natural habitat. We find it in many legal documents and proclamations: (...) We tell ourselves that this must be a case of law using a moral idea. But maybe morality has more to learn from law than vice versa. So let us begin by analyzing how the concept works in its legal habitat (...).”<sup>168</sup>

Waldrons übergeordnete These ist mithin, dass die Menschenwürde als ein rechtliches – das heisst insbesondere nicht als ein moralisches – Konzept aufgefasst werden sollte. Und dementsprechend tun wir besser daran, den Menschenwürdebegriff und dessen Zusammenhang mit den Menschenrechten anhand der positiven Rechtssetzung – und nicht anhand moralischer Überlegungen – zu explizieren. Obschon Waldron mit Blick auf die „positive Rechtssetzung“ an wenigen Stellen auf die Verfassung bestimmter Länder verweist<sup>169</sup>, hat er hiermit insbesondere das internationale, positive Recht zu den Menschenrechten im Blick<sup>170</sup>: Über den Begriff *Menschenwürde* geben Dokumente wie zum Beispiel die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder der internationale Pakt über bürgerliche und politische sowie der internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte Aufschluss.

Ich diskutiere Waldrons Vorschlag insbesondere deshalb, weil er als prominenter Vertreter eines Würdeansatzes einen anderen Zugang zum Menschenwürdebegriff hat als die meisten Philosophen. Während ein Grossteil die Menschenwürde als ein moralisches Konzept auffasst, vertritt er ein juristisches Konzept von Menschenwürde. Das Ziel des vorliegenden Kapitels besteht mitunter darin, Waldrons Motivation für seine These herauszuarbeiten und daraufhin zu prüfen, ob mit Blick auf die Begründung

---

<sup>168</sup> Waldron (2012), S.13/14.

<sup>169</sup> Vgl. etwa Waldron (2013), S.6.

<sup>170</sup> Vgl. Waldron (2012), S.134.

der Menschenrechte ein rein legaler Menschenwürdebegriff sinnvoll und überzeugend ist.

Bevor wir im Folgenden zu Waldrons Ausführungen hinsichtlich des Begründungszusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten übergehen (Abschnitt 9.3.), wird zunächst Waldrons Explikation des Menschenwürdebegriffs skizziert (Abschnitt 9.1.) und daraufhin erläutert, welche Funktion er der Jurisprudenz mit Blick auf die Auseinandersetzung mit der Menschenwürde zuschreibt (Abschnitt 9.2.). Wie wir sehen werden, lässt Waldron mit Blick auf den Begründungszusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten einige zentrale Fragen offen. Dies ist mit ein Grund – wie in der kritischen Diskussion (Abschnitt 9.4.) dargelegt wird – weshalb Waldrons Position in der vorliegenden Arbeit nicht weiter nachgegangen wird.

## **9.1. Würde als legaler Status**

Waldron zufolge stellt die Menschenwürde einen legalen Status dar. Ganz generell ist ein legaler Status an ein bestimmtes Bündel von Rechten, Verantwortlichkeiten, Pflichten und dergleichen mehr gebunden: Ein legaler Status sichert dem Statusträger eine rechtlich festgelegte Behandlung und verlangt von diesem unter Umständen, sich in bestimmter Weise zu verhalten. Nehmen wir zur Veranschaulichung das Schweizerische Zivilgesetzbuch, das für nachstehende zwei Status jeweils ein anderes Bündel an Rechten und Pflichten vorsieht. Die aufgeführten Elemente des an den jeweiligen Status geknüpften Bündels stellen dabei nur eine Auswahl dar:

### Art. 19: Minderjährige (d.h. handlungsunfähige), urteilsfähige Person

Für den Status einer minderjährigen, das heisst handlungsunfähigen, aber urteilsfähigen Person gilt, dass diese ihre höchstpersönlichen Rechte grundsätzlich selbstständig ausüben darf; ausgenommen hiervon sind Fälle, in welchen das Gesetz die Zustimmung des gesetzlichen Vertreters vorsieht. Des Weiteren legt Artikel 19 fest, dass Personen mit diesem Status nur bestimmte Rechtsgeschäfte (z.B. die Erledigung geringfügiger

Angelegenheiten des täglichen Lebens wie etwa Einkäufe tätigen) ohne Zustimmung des gesetzlichen Vertreters ausüben dürfen. Für alle übrigen Rechtsgeschäfte hingegen muss die Zustimmung des gesetzlichen Vertreters vorliegen. Ferner werden Personen mit diesem Status gemäss letztem Absatz des Artikels aus unerlaubten Handlungen schadensersatzpflichtig.<sup>171</sup>

#### Art. 107 und 108: Verheiratete Person

Ein Ehegatte kann verlangen, dass die Ehe für ungültig erklärt wird, wenn er/sie bei der Trauung aus einem vorübergehenden Grund nicht urteilsfähig war oder weil er/sie die Ehe geschlossen hat, während er/sie über wesentliche persönliche Eigenschaften des anderen absichtlich getäuscht worden ist. Der Ehegatte muss dabei die Ungültigkeitsklage innerhalb von sechs Monaten seit Kenntnis des Ungültigkeitsgrundes, in jedem Fall aber vor Ablauf von fünf Jahren seit der Eheschliessung einreichen. Das Klagerecht kann dabei nicht vererbt werden, ein Erbe kann aber an einer bereits erhobenen Klage festhalten.<sup>172</sup>

Die Würde stellt Waldron zufolge einen legalen Status dar. Doch was für eine Art Status müssen wir uns hierbei vorstellen, was für Rechte und Pflichten stehen diesem Status – nebst den Menschenrechten<sup>173</sup> – gegenüber?

Waldron zufolge beinhaltet der moderne Begriff der Würde die an den hochrangigen Status (*high-ranking status*) gebundenen Vorrechte, die früher ausschliesslich dem Adelsstand zugesprochen wurden (*noble rank*). Der entscheidende Unterschied zu früher besteht dabei darin, dass dieser hochrangige Status heute allen Menschen in gleichem Masse zugeschrieben wird.<sup>174</sup>

“So that is my hypothesis: the modern notion of *human* dignity involves an upwards equalization of rank, so that we now try to accord to every human being something of the dignity, rank, and expectation of respect that was formerly accorded to nobility.”<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> Schweizerisches Zivilgesetzbuch, Art. 19, 1. -3.

<sup>172</sup> Schweizerisches Zivilgesetzbuch, Art. 107 und Art. 108.

<sup>173</sup> Vgl. z.B. Waldron (2012), S.18: „(...) it makes better sense to say that dignity is a (...) status and that many human rights may be understood as incidents of this status.“

<sup>174</sup> Mit Blick hierauf unterscheidet Waldron zwischen dignity, welche den Rang des Adelsstandes und *human* dignity, die den *universalisierten* Rang des Adelsstandes bezeichnet.

<sup>175</sup> Waldron (2012), S.33.

Früher hing es mitunter vom Rang der jeweiligen Person ab, ob dieser Person Würde zukam oder nicht: Mit Blick auf die Würde wurde zwischen *verschiedenen Arten von Personen* – so etwa Rittern, Soldaten, Adligen, Sklaven, Bauern oder Straftätern – unterschieden. Heute hingegen ist in der positiven (Menschen-)Rechtssetzung die Idee verankert, dass mit Blick auf die Menschenwürde alle Menschen gleich sind, dass alle Menschen den Status *Würdeträger* haben. Zur Veranschaulichung dieser Universalisierung dient folgendes Beispiel: Früher hing die Behandlung von Kriegsgefangenen vom gesellschaftlichen Stand des Gefangenen ab: Dem adligen Ritter stand eine bessere Behandlung zu als dem einfachen Soldaten. Heute wird von Gesetzes wegen allen Kriegsgefangenen dieselbe Behandlung garantiert. So sind etwa gemäss Artikel 3 der Genfer Konventionen mit Blick auf alle Kriegsgefangenen „outrages upon personal dignity, in particular humiliating and degrading treatment“<sup>176</sup> verboten.

Freilich meint Waldron nicht, dass die Menschenwürde die Universalisierung *aller* Privilegien des Adelsstandes beinhaltet. Nicht universalisiert wurde zum Beispiel das Privileg, dass Adlige im Gerichtssaal nicht unter Eid standen oder auch das *droit du seigneur*. Eine genaue Angabe dazu, nach welchen Kriterien in diesem Zusammenhang ausgewählt werden muss, macht Waldron allerdings nicht.<sup>177</sup>

Wie anhand der Ausführungen zum Schweizerischen Zivilgesetzbuch deutlich wurde, verweist der Status einer Person auf bestimmte Charakteristika (unmündig, handlungsfähig, verheiratet etc.) des Statusträgers. In analoger Weise muss dementsprechend auch der Status des Würdeträgers auf bestimmte Charakteristika einer Person verweisen. Welche Charakteristika hat das Recht hierbei im Blick, das heisst, welcher Art Person kommt von Gesetzes wegen Menschenwürde zu?

Waldron zufolge findet sich auch die Antwort auf diese Frage in der positiven Rechtssetzung. So wird etwa daran, dass von Gesetzes wegen allen Menschen eine faire Anhörung zugesichert wird, deutlich, dass Menschen als Wesen angesehen werden, *welche sich selbst erklären können, welche ihren eigenen Standpunkt vertreten können*.

---

<sup>176</sup> Genfer Konventionen, Art. 3, Absatz 1c).

<sup>177</sup> Eine kritische Auseinandersetzung hierzu liefert Herzog (2012).

Und hiermit verbunden ist die Vorstellung, dass Menschen – insofern, als sie die Gesetzgebung verstehen, anwenden und sich mit Blick auf diese verteidigen können – prinzipiell Wesen sind, die *Vernunft und Intelligenz* besitzen. Des Weiteren lässt das Gesetz an manchen Stellen einen Anwendungsspielraum offen – so etwa bei der Vorschrift, die Fahrgeschwindigkeit den Witterungsverhältnissen anzupassen. Hiermit wird zum Ausdruck gebracht, dass Menschen ihr *eigenes Verhalten selbst regulieren und kontrollieren können*. Und nicht zuletzt ist die bloße Tatsache, dass den Menschen Rechte zugesprochen werden, dass sie also von Gesetzes wegen gegenüber Dritten gerechtfertigt Ansprüche geltend machen können, Ausdruck davon, dass sie als *autonome Akteure* erachtet werden, die ein eigenständiges Leben führen und mit Blick hierauf bestimmte Dinge rechtlich einfordern können.<sup>178</sup>

Zusammengefasst kommt der rechtliche Status *Würdeträger* den Menschen mithin insofern zu, als sie vernünftige, intelligente, selbstkontrollierende und autonome Wesen sind.<sup>179</sup> Diese Eigenschaften sind dabei zunächst einmal als bloße Deskription zu verstehen: So wie die Bezeichnung „minderjährig“ lediglich darauf verweist, dass die betreffende Person unter 18 ist, verweist die Bezeichnung „Würdeträger“ lediglich darauf, dass die betreffende Person vernünftig, intelligent, selbstkontrollierend und autonom ist. Inwiefern ein Begründungszusammenhang zwischen dieser Beschreibung und den Menschenrechten besteht, wird in Abschnitt 9.3. erläutert.

## 9.2. Menschenwürde ein juristisches Konzept

Waldron weist die Auffassung zurück, dass die Menschenwürde in erster Linie als ein moralischer Begriff verstanden werden sollte, welcher auf die positive Rechtssetzung Einfluss nimmt. Vielmehr ist ihm zufolge das Gegenteil der Fall: Der Menschenwürdebegriff ist ein im Rechtswesen konstruierter Begriff, welcher nicht

---

<sup>178</sup> Vgl. hierzu Waldron (2000), S.123: “The right-bearer is seen as someone vindicating her autonomy. If there is a positive value that others are supposed to respond to in her rights, it is the establishment of her self as an agent with a life to lead on her own terms.”

<sup>179</sup> Vgl. hierzu Waldron (2012), S.59/60: “(...) it is more like the status of a person who is sui juris than the status of a subject who needs someone to speak for him; it is the status of a right bearer (...); it is the status of someone who can demand to be heard and taken into account; it is more like the status of someone who issues commands than like the status of someone who merely obeys them.”



zwingend eine moralische Grundlage hat und welcher entsprechend ausgehend vom positiven Recht expliziert werden sollte. Für diese Herangehensweise spricht – nebst dem, dass das Konzept vom Recht geschaffen wurde – dass die alternative moralphilosophische Herangehensweise oftmals schädlich (*destructive*) oder bestenfalls reduktiv (*reductive*) ist.<sup>180</sup> In diesem Zusammenhang verweist Waldron auf die Bioethikerin Ruth Macklin. Macklin zufolge sollte auf den Begriff der Menschenwürde verzichtet werden, weil sich dieser entweder auf den Respekt vor der Autonomie von Personen reduzieren lässt oder aber in unverständlicher Weise verwendet wird.<sup>181</sup> Mit dieser Art von Problemen ist man, so Waldron, nicht konfrontiert, wenn vom positiven Recht ausgegangen wird. So kann im rechtlichen Kontext analysiert werden, was der Begriff tatsächlich leistet, respektive wie dieser tatsächlich gebraucht wird: Im Recht wird der Begriff weder auf andere Begriffe reduziert, noch wird dieser in unverständlicher Weise verwendet. Waldron meint also, dass der Würdebegriff – aufgefasst als ein rechtlicher Begriff – ein relativ eindeutig bestimmtes Konzept darstellt.

Nun ist allerdings die juristische Auseinandersetzung mit der Menschenwürde Waldron zufolge nicht als bloße Aufzählung und Beschreibung der positiven Rechtssetzung zu verstehen: Die Jurisprudenz beinhaltet auch philosophische respektive normative Elemente<sup>182</sup> (aus diesem Grund wird die Jurisprudenz wohl von Waldron unter anderem auch *legal philosophy* genannt): Das Rechtswesen entwickelt und konstituiert das Konzept Menschenwürde, indem verschiedene Optionen geprüft, durchdacht und gegeneinander abgewogen werden. Auch wenn die Menschenwürde also den Menschenrechten als ein rein rechtliches Konzept zu Grunde gelegt wird, handelt es sich um ein *gerechtfertigtes* Fundament – und nicht bloss um eine Deskription dessen, was gesetzlich verankert ist.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Vgl. hierzu Waldron (2012), S.134/135.

<sup>181</sup> Vgl. Macklin (2003). Der Verweis auf Macklin respektive darauf, dass der Menschenwürdebegriff sich durch andere ersetzen lässt, ist freilich nur dann stichhaltig, wenn Macklins These richtig ist. Vgl. zur Richtigkeit ihrer These zum Beispiel Killmister (2010).

<sup>182</sup> Vgl. hierzu Waldron (2012), S.133: „I claimed that dignity is more at home in the law (including the philosophical and normative part of jurisprudence) than in morality considered apart from the law.”

<sup>183</sup> Hierzu ist anzumerken, dass Waldron keine politische Konzeption wie etwa Charles Beitz vertritt. Denn Beitz orientiert sich an der Praxis, wobei die Gründe, die für eine bestimmte Praxis sprechen, zunächst einmal nicht relevant sind. Waldron hingegen sieht im Menschenrechtsdiskurs sehr wohl

“After all, it is not just surface-level rules that are legal in character (as though anything deeper must be “moral”). (...) Law contains, envelops, and constitutes these ideas; it does not just borrow them from morality. (...). Equally, we should not assume that a legal analysis of dignity is just a list of texts and precedents, in national and international law, in which the word “dignity” appears. There is such a thing as legal philosophy, and it is a jurisprudence of dignity, not a hornbook analysis, that I will be pursuing in these lectures.”<sup>184</sup>

### **9.3. Begründungszusammenhang Würde und Menschenrechte**

An einen legalen Status ist also immer ein bestimmtes Bündel von Rechten, Verantwortlichkeiten, Befugnissen, Pflichten und dergleichen mehr gebunden. Des Weiteren stellt die Menschenwürde einen legalen Status dar, für den es charakteristisch ist, dass er allen gleichermassen zukommt. Die Menschenrechte fallen dabei unter das Bündel, das an den Status des Würdeträgers gebunden ist. Im vorliegenden Abschnitt werde ich den Zusammenhang zwischen dem Status des Menschenwürdeträgers und den Menschenrechten erläutern.

Bevor ich zum genannten Begründungsverhältnis übergehe, möchte ich zunächst darauf eingehen, dass Waldrons Überlegungen hierzu ziemlich vage und seine Thesen in diesem Zusammenhang nicht definitiv sind: Er lässt einige zentrale Fragen unbeantwortet. Zu diesen unbeantworteten Fragen gehört zunächst und im Besonderen, dass er nicht abschliessend die These zu verteidigen scheint, dass Menschenrechte in der Würde begründet sind.<sup>185</sup> Vielmehr diskutiert er die verschiedenen Probleme, die sich mit Blick auf diese These ergeben – wobei er aber offensichtlich dazu tendiert, dass die Menschenwürde eine geeignete Grundlage der Menschenrechte ist:

---

Gründe vor – es handelt sich allerdings nicht um moralische, sondern um juristische Gründe. Vgl. zur Abgrenzung Waldrons von politischen Konzeptionen von Menschenrechten Waldron (2013a).

<sup>184</sup> Waldron (2009), S.210. Vgl. hierzu auch Waldron (2009), S.214ff.

<sup>185</sup> Anders wird Waldron zum Beispiel von Doris Schroeder gelesen. So meint Schroeder, dass Waldron die Menschenrechte klarerweise in der Menschenwürde begründet. Vgl. hierzu Schroeder (2012), S.324.

“It has not been my intention to defend any particular version of the claim that human dignity is the foundation of human rights. For what it is worth, I think some such claim is true and helpful.”<sup>186</sup>

Zweitens lässt er die Frage offen, ob die Würde alle oder nur einige Menschenrechte begründet – ob also eine pluralistische Begründung der Menschenrechte vertreten werden muss. Als weitere mögliche Begründungskandidaten nennt er unter anderem Gleichheit (*equality*) und Autonomie (*autonomy*), wobei er aber diese Alternativen nicht ausführlich diskutiert. Obschon Waldron nicht explizit eine pluralistische Begründung vertritt, weisen seine Ausführungen in die Richtung, dass er eine solche als plausibel erachtet:

“I have my doubts about the claim that rights derive from any single foundation, be it dignity, equality, autonomy or (...) security.”<sup>187</sup>

Und drittens sind auch Waldrons Ausführungen zum Begründungsverhältnis zwischen der Menschenwürde und den Menschenrechten nicht eindeutig und abschliessend. Inwiefern dies der Fall ist, wird gleich im Anschluss deutlich werden.

Ganz generell besteht laut Waldron zwischen jedem legalen Status und dem ihm gegenüberstehenden Bündel von Rechten, Pflichten und dergleichen mehr ein Begründungszusammenhang. So stellt der Status nicht lediglich eine abkürzende Bezeichnung für das Bündel dar. Vielmehr basiert der Status auf einer dem Status zu Grunde liegenden Idee, respektive beschreibt der Status eine dem Bündel zu Grunde liegende Idee (*underlying idea*; fortan: Kernidee). Die Kernidee stellt dabei einen vernünftigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Elementen des Bündels her. Mit anderen Worten: Die Zusammenstellung der Elemente ergibt mit Blick auf die Kernidee einen Sinn – die Kernidee stellt die gemeinsame Begründung der einzelnen Elemente dar. Ganz im Sinne seiner übrigen Ausführungen hat Waldron mit der Kernidee keine moralische, sondern eine juridische Begründung im Blick<sup>188</sup>:

---

<sup>186</sup> Waldron (2013), S.29.

<sup>187</sup> Waldron (2009), S.212.

<sup>188</sup> Vgl. hierzu Waldron (2013), S.26, FN 63: „I mean (...) a legally-established justification (...)”

„(...) the list [i.e. das Bündel; Anmerkung A.R.] is not arbitrary; it is supposed to be a list that makes sense relative to some *underlying idea* that informs the status in question.(...) It is a matter of their having a common rationale which explains how the various rights, duties and so on hang together, i.e. the underlying coherence of the package.“<sup>189</sup>

Nehmen wir zur Veranschaulichung den Status der weiter oben erwähnten minderjährigen, urteilsfähigen Person: Dass Personen mit diesem Status gemäss dem Schweizerischen Zivilgesetzbuch ohne die Zustimmung des gesetzlichen Vertreters nur eingeschränkt Rechtsgeschäften nachgehen, dahingegen ihre höchstpersönlichen Rechte selbständig ausüben dürfen, macht Sinn mit Blick darauf, dass die Person zwar urteilsfähig einerseits, jedoch minderjährig andererseits ist.

Und genau in derselben Weise begründet die Würde Waldron zufolge die Menschenrechte. Analog zu den obigen Ausführungen kürzt die Würde mithin die Menschenrechte nicht lediglich ab, sondern liegt diesen im Sinne einer Kernidee zu Grunde: Die Kernidee ist die gemeinsame Basis aller Menschenrechte. Ob der Status *Würdeträger* dabei selbst die Kernidee darstellt oder ob die Kernidee diesem zu Grunde liegt, lässt Waldron offen. Dies beschreibt den dritten Punkt, hinsichtlich dessen Waldrons Ausführungen nicht eindeutig sind:

“That underlying idea may be thought of as what dignity ultimately amounts to or as what dignity is ultimately based on (...). It is probably wise not to be too fussy about this.“<sup>190</sup>

Ungeachtet dessen, ob der Status identisch mit der Kernidee ist oder aus dieser folgt, gilt: Der Status ist mit einer zu Grunde liegenden Idee verbunden, welche rechtfertigt, dass den Menschen Menschenrechte zukommen. Das Begründungselement kommt mithin erst mit der Kernidee ins Spiel. Genauso, wie das Bündel von Rechten und Pflichten mit Blick auf eine minderjährige, urteilsfähige Person einen Sinn ergibt, ergeben also auch die Menschenrechte mit Blick auf den Status des Würdeträgers einen

---

<sup>189</sup> Waldron (2013), S.25/26.

<sup>190</sup> Waldron (2013), S.28.

Sinn. Und insofern, als Waldron Würdeträger als vernünftige, intelligente, selbstkontrollierende und autonome Wesen charakterisiert, stellen die Menschenrechte mit Blick auf diese Eigenschaften eine vernünftige Zusammenstellung dar, ergeben diese Rechte mit Blick auf diese Eigenschaften einen Sinn. Und weil ferner alle Menschen gleichermassen Würdeträger sind – was beim Status des Ehegatten oder des Minderjährigen offensichtlich nicht der Fall ist – kommen die Menschenrechte allen Menschen zu.

#### **9.4. Menschenwürde: Ein rein juridisches Konzept?**

Am meisten Anlass zur Kritik scheint Waldrons Behauptung zu geben, dass die Menschenwürde – als Grundlage der Menschenrechte – ein rein legales Konzept ist, das keiner moralischer Untermauerung bedarf.<sup>191</sup> Soweit ich sehe, lässt sich diese Kritik in zweierlei Gestalt vorbringen. So könnte man entweder sagen, dass sich die juridische Deliberation, so wie diese von Waldron beschrieben wird, nicht wesentlich von der moralischen Deliberation unterscheidet (1). Oder aber man könnte einwenden, dass eine rein legale Konzeption von Würde zur Begründung der Menschenrechte nicht ausreicht. Hierfür, so der Einwand weiter, sind zumindest auch moralische Überlegungen erforderlich (2).

##### **Ad Einwand 1)**

Laut dem ersten Einwand unterscheiden sich die von Waldron gemachten juristischen Überlegungen zum Menschenwürdebegriff nicht entscheidend von moralischen Überlegungen.<sup>192</sup> So basiert Waldron zufolge die universell zugeschriebene Würde auf der – juridischen – Überlegung, dass Menschen vernünftige, intelligente, selbstkontrollierende und autonome Wesen sind: Der legale Status des Würdeträgers kommt dem Menschen zu, insofern die Rechtswissenschaft den Menschen als ein Wesen ansieht, das die genannten Eigenschaften aufweist. Und weiter ergeben die Menschenrechte aus juristischer Sicht mit Blick auf diese Eigenschaften einen Sinn; sie

---

<sup>191</sup> Vgl. zu hierzu z.B. Dimock (2012), Griffin (2008), Herzog (2012) und Rosen (2012).

<sup>192</sup> Vgl. zum ersten Einwand beispielsweise Rosen (2012), S.83: „(...) why not acknowledge the law as one of the forms (a particular form, of course) of moral discourse?”

sind mithin deshalb gerechtfertigt, weil der Mensch ein vernünftiges, intelligentes, selbstkontrollierendes und autonomes Wesen ist. So lesen wir bei Waldron:

“Accordingly, if human dignity is a status, then we should say that it comprises not just a set of human rights, but an *underlying idea* which explains both the importance of each of these rights in relation to our being human and the importance of their being packaged together in this regard.”<sup>193</sup>

Diese Überlegung, die Waldron explizit von moralischen Überlegungen abgrenzt, findet sich allerdings in vergleichbarer Weise auch bei Moralphilosophen. So expliziert zum Beispiel James Griffin – dessen Position weiter unten im Detail diskutiert wird – die Menschenwürde über die normative Handlungsfähigkeit (*normative agency*). Diese Fähigkeit besteht darin, dass Menschen entscheiden können, was für sie ein gutes Leben darstellt und ihre Idee hiervon auch verfolgen können.<sup>194</sup> Die Menschenrechte kommen uns laut Griffin nun deshalb zu, weil wir diese Fähigkeit haben – es ist diese Fähigkeit, welche die Menschenrechte begründet.

Die Überlegung von Griffin und die weiter oben angeführte juristische Überlegung Waldrons weisen offensichtlich eine vergleichbare Form auf: Insofern Menschen eine bestimmte Art von Wesen sind, d.h. bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten aufweisen, besitzen sie Würde. Und weil sie Würde besitzen, kommen ihnen Menschenrechte zu.<sup>195</sup>

Laut Einwand (1) ist Waldrons Vorschlag mithin nicht massgeblich von moralischen Vorschlägen unterscheidbar. Diese Kritik wiegt umso schwerer, als dass Waldron seinen Vorschlag weniger detailliert ausarbeitet und sein Verständnis von Würde weniger ausführlich begründet, als dies zumindest gewisse Moralphilosophen tun.

---

<sup>193</sup> Waldron (2013), S.27.

<sup>194</sup> Vgl. hierzu Griffin (2008), S.45.

<sup>195</sup> Vgl. hierzu Griffin (2008), S.36: „(...) human rights (...) are grounded in natural facts about human beings.”

## Ad Einwand 2)

Ich glaube, dass der erste Einwand richtig ist. Aber selbst wenn diese Einschätzung falsch wäre, bliebe der folgende Einwand bestehen: Obschon die juristische Betrachtung des Menschenwürdebegriffs hinsichtlich zentraler moralphilosophischer Fragen in gewissen Hinsichten wohl hilfreich ist, reicht, so der zweite Einwand, eine bloss juristische Auseinandersetzung mit dem Menschenwürdebegriff nicht aus, um diesen adäquat zu explizieren. Mit Blick hierauf, so der Einwand weiter, sind auch moralische Überlegungen erforderlich.<sup>196</sup> In diesem Zusammenhang wird unter anderem darauf hingewiesen, dass das Würdekonzept zumindest nicht ausschliesslich im positiven Recht geschaffen wurde.<sup>197</sup> Damit entfällt der erste Grund, den Waldron für eine rechtliche Analyse anführt, nämlich, dass „law is dignity’s natural habitat”.<sup>198</sup>

Folgendes Gedankenexperiment belegt die Behauptung, dass die Würde nicht zwingend ein rechtlicher Begriff sein muss<sup>199</sup>: So ist eine Gesellschaft denkbar, welche, obschon sie keine positive Rechtssetzung kennt, ein Konzept von Würde hat. Der Würdekonzeption dieser vorrechtlichen Gesellschaft müssen, da es keine positive Rechtssetzung gibt, mithin nicht-juridische Überlegungen zu Grunde liegen. Freilich belegt das Gedankenexperiment nicht, dass die Menschenwürde ein *moralisches* Konzept ist. Aber es zeigt, dass die Menschenwürde nicht zwingend als ein rein juristisches Konzept aufgefasst werden muss.

Waldron könnte diesen Punkt einräumen und dennoch darauf bestehen, dass eine rechtliche Explikation des Würdebegriffs einer moralischen vorzuziehen ist. So besagt der zweite Grund, den er für eine rechtliche Analyse ins Feld führt, dass im juristischen Kontext im Gegensatz zur Moralphilosophie ein relativ klar definierter Würdebegriff vorliegt. Diese Behauptung – so wenden die Gegner von Waldron wiederum ein – entspricht allerdings nicht der Realität: Weder liefern die offiziellen Dokumente einen „relativ klar definierten Würdebegriff“, noch sind sich die Rechtswissenschaftler hinsichtlich des Konzepts der Menschenwürde einig. So sind einige sogar der

---

<sup>196</sup> Vgl. zu diesem Einwand beispielsweise Rosen (2012) oder auch Nagel (1995), S.85.: „That people have rights of certain kinds which ought to be respected, is a moral claim that can be established only by moral argument.“

<sup>197</sup> Vgl. hierzu Rosen (2012), S.84ff.

<sup>198</sup> Vgl. z.B. Waldron (2012), S.13.

<sup>199</sup> Dieses Gedankenexperiment verdanke ich Keadu Mekonnen.

Auffassung, dass der Würdebegriff im Recht absichtlich und mit guten Gründen vage gelassen ist, weil nur ein solcher von verschiedenen Kulturen befürwortet wird.<sup>200</sup>

Vor diesem Hintergrund entfällt auch der zweite, von Waldron behauptete Vorteil einer juristischen Explikation des Menschenwürdebegriffs, nämlich, dass dieser in der rechtlichen Diskussion im Gegensatz zur moralischen eindeutig bestimmt ist.

Zu diesen zwei Einwänden kommt hinzu, dass Waldron einige für die vorliegende Diskussion zentrale Fragen offen lässt: Weder scheint er abschliessend die These zu verteidigen, dass Menschenrechte in der Würde begründet sind. Des Weiteren lässt er die Fragen, ob die Würde alle oder nur einige Menschenrechte begründet und ob die Würde dabei die Begründungsarbeit allein oder zusammen mit anderen Elementen leistet, offen. Drittens und am wichtigsten wären genauere Angaben zum Begründungszusammenhang zwischen der Menschenwürde und den Menschenrechten zu machen. So rechtfertigt die Kernidee die Zuschreibung der Menschenrechte. Einerseits beantwortet Waldron in diesem Zusammenhang nicht, ob nun die Kernidee die Würde darstellt oder ob die Kernidee vielmehr der Würde zu Grunde liegt. Dieser Unklarheit ungeachtet liefert Waldron eine relativ knappe Darstellung der Kernidee selber. Nehmen wir einmal an, dass die Würde mit der Kernidee zu identifizieren ist. Inwiefern begründet diese die Menschenrechte? Das heisst, welche – juristischen – Überlegungen führen genau zum Schluss, dass Menschen als vernünftige, intelligente, selbstkontrollierende und autonome Wesen Menschenrechte zukommen? Was heisst es – aus einer rechtlichen Perspektive – dass die Menschenrechte mit Blick auf die Menschenwürde „einen Sinn ergeben“? Oder, mit anderen Worten, welche Privilegien des Adelsstandes werden heute den Menschen universell zugeschrieben und weshalb genau diese?

Ferner ist auch Waldron mit derjenigen Schwierigkeit konfrontiert, die Vertreter von Würdeansätzen ganz allgemein betrifft. So fallen einige Menschen – so etwa Säuglinge,

---

<sup>200</sup> Vgl. zu den juristischen Unklarheiten mit Blick auf den Würdebegriff beispielsweise Tiedemann (2007), S.65/66: „(...) in denen die Menschenwürde als Verfassungsprinzip kodifiziert ist, besteht jeweils ein mehr oder weniger intensiver juristischer Diskurs über den Inhalt und die Funktion dieses Prinzips. Nirgendwo auf der Welt lässt sich jedoch eine sichere Überzeugung von einem hinreichend bestimmten Inhalt des Prinzips feststellen.“ Vgl. hierzu auch Rosen (2012), S.81-89 und ebenso Schaber (2012), S. 29-39.



schwer geistig behinderte, demente oder irreversibel komatöse Personen – zunächst einmal nicht unter Waldrons Menschenwürdebegriff, weshalb diese als Menschenrechtsträger ausgeschlossen sind. Denn beispielsweise eine irreversibel komatöse Person weist beinahe alle relevanten Eigenschaften mit Blick auf die Würde (vernünftig, selbstkontrollierend und autonom) nicht auf. In diesem Zusammenhang weist Waldron darauf hin, dass Säuglinge insofern Würdeträger sind, als dass diese potentiell Würde besitzen.<sup>201</sup> Im Hinblick auf stark geistig behinderte, demente oder irreversibel komatöse Personen macht Waldron hingegen keine Angaben. Bei der Herausarbeitung der Kernprobleme von Theorien der Gruppe b) wird dieses Problem als *Träger-Problem* aufgeführt.

Insbesondere aufgrund der Einwände (1) und (2) werde ich dem Vorschlag von Waldron nicht weiter nachgehen und stattdessen Philosophen in den Blick nehmen, welche die Würde als moralisches Konzept auffassen und dieses detaillierter begründen und ausarbeiten als Waldron.

---

<sup>201</sup> Vgl. hierzu Waldron (2012), S.29: „Like heirs to an aristocratic title, their present status looks to a rank that they [i.e. infants; Anmerkung A.R.] *will* occupy (or are destined to occupy); but it does not require us to invent a different sort of dignity for them in the meantime”.

## 10. Nagel: Würde als Status der Unantastbarkeit

Als weiterer Vertreter einer Würdekonzepption werde ich Thomas Nagel in den Blick nehmen.<sup>202</sup> Nagel selbst spricht allerdings nicht von „Menschenwürde“, sondern vom „Status der Unantastbarkeit“. Nichtsdestotrotz ordne ich seinen Ansatz bei den Würdekonzeptionen ein. So wurden<sup>203</sup> der inhärenten Würde als Grundlage der Menschenrechte folgende zwei Charakteristika zugeschrieben: Erstens, dass diese allen Menschen qua ihres Menschseins ungeachtet ihrer Umstände und Verhaltensweisen gleichermassen zukommt. Und zweitens, dass Wesen, denen diese Würde zukommt, einen moralischen Anspruch haben, von anderen in bestimmter Weise behandelt zu werden. Nagels Ausführungen zum Status der Unantastbarkeit stimmen mit diesen beiden Charakteristika überein. So verlangt die Anerkennung dieses Status, Menschen in bestimmter Hinsicht zu behandeln respektive nicht zu behandeln.<sup>204</sup> Darüber hinaus besitzen diesen Status alle Menschen ungeachtet ihrer Umstände – er kann also weder verloren gehen, noch geschaffen werden, sondern bloss respektiert werden. Eine Menschenrechtsverletzung besteht demzufolge darin, einem Menschen ebendiesen Status abzusprechen, der ihm aus moralischer Sicht zusteht. Aufgrund dieser Übereinstimmungen wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass die Anerkennung des Status der Unantastbarkeit von Personen sinnvollerweise als Anerkennung ihrer Menschenwürde aufgefasst werden kann.<sup>205</sup> Nichtsdestotrotz wird im Folgenden der Terminologie von Nagel folgend vom Status der Unantastbarkeit und nicht von Menschenwürde die Rede sein.

Das zentrale Anliegen von Nagel besteht darin, intrinsische von instrumentellen Begründungstheorien abzugrenzen. Im Wesentlichen unterscheiden sich intrinsische von instrumentellen Theorien dahingehend, dass Letztere das menschliche Wohlergehen

---

<sup>202</sup> Die Ausführungen im vorliegenden Kapitel basieren im Wesentlichen auf Nagel (1995).

<sup>203</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in der Einleitung zu Teil III.

<sup>204</sup> Vgl. hierzu Nagel (1995), S.85: „Moral status (...) is a universal normative condition, consisting of what is permitted to be done to persons, what persons are permitted to do, what sorts of justifications are required for preventing them from doing what they want, and so forth.“

<sup>205</sup> Beitz (2013) und Wenar (2005) bezeichnen mit Blick auf Nagel den Status der Unantastbarkeit ebenso als „Menschenwürde“. Und ebenso stellt Frances Kamm, auf welche Nagel seine Position zurückführt, einen direkten Bezug zwischen der Unantastbarkeit und der Menschenwürde her. Vgl. hierzu Kamm (1992).

ins Zentrum rücken: Menschenrechte sind dadurch gerechtfertigt, dass sie bestimmte Güter schützen, die für das menschliche Wohlergehen wichtig sind. Als mögliche Güter, die der Beförderung des menschlichen Wohls dienen, listet Nagel unter anderem Interessen, Glück oder Selbstverwirklichung auf. In der vorliegenden Arbeit werden nur zwei Möglichkeiten – Interessen und Grundbedürfnisse – in den Blick genommen. Im Rahmen dieser Arbeit werden nämlich als Beispiele rein instrumenteller Theorien nur die Bedürfniskonzeptionen von Miller und Brock und als Beispiele von partiell instrumentellen Theorien die Mischkonzeptionen von Tasioulas und Griffin diskutiert. Miller und Brock legen Menschenrechten Grundbedürfnisse, Tasioulas und Griffin Interessen zu Grunde.

Intrinsische Ansätze stellen dagegen nicht das Wohlergehen von Personen, sondern deren moralischen Status in den Mittelpunkt: Durch die Zuschreibung der Menschenrechte wird zum Ausdruck gebracht, dass den Menschen eine bestimmte Behandlung zusteht, die sie von anderen einfordern können.<sup>206</sup> Nagel bezeichnet diesen als „Status der Unantastbarkeit“. Dieser Status wird hier unter dem Würdebegriff zusammengefasst.

Für vorliegende Zwecke ist dabei weniger Nagels eigene Explikation des moralischen Status von Bedeutung. Vielmehr ist seine Abgrenzung von intrinsischen und instrumentellen Begründungstheorien wichtig und gewinnbringend, weil hierauf einerseits die Einteilung in die Gruppen a) und b) beruht und sich andererseits anhand von dieser die Kernprobleme der jeweiligen Gruppen gut veranschaulichen lassen.

Das Kapitel ist folgendermassen aufgebaut: In Abschnitt 10.1. erfolgt die Herausarbeitung des Unterschieds zwischen intrinsischen und instrumentellen Ansätzen und die Charakterisierung des Status der Unantastbarkeit. Basierend auf diesen Ausführungen werden in Abschnitt 10.2. die Kernprobleme von instrumentellen Theorien aufgelistet. Daraufhin werde ich in Abschnitt 10.3. erläutern, weshalb Nagel zufolge Menschenrechte existieren sollten, das heisst, wodurch ihm zufolge die Existenz dieser Rechte begründet ist. Abschnitt 10.3. dient dabei unter anderem als

---

<sup>206</sup> Nagel formuliert seine These mit Blick auf alle fundamentalen Rechte, wozu er auch die Menschenrechte zählt. Im Folgenden wird nur von Menschenrechten die Rede sein.

Grundlage für die Herausarbeitung des ersten Kernproblems intrinsischer Theorien (*Skopus-Problem*). Abschliessend werde ich in Abschnitt 10.4. Nagels Position kritisch diskutieren und im Zuge hiervon die Kernprobleme intrinsischer Ansätze herausarbeiten.

## 10.1. Intrinsische versus instrumentelle Theorien

Instrumentelle Ansätze zeichnen sich, so Nagel, durch folgende zwei Charakteristika aus:

- 1) Erstens sind Menschenrechte von Gütern abgeleitet, die für das Wohlergehen von Menschen essentiell sind. Das heisst, Menschenrechte haben die Funktion, den Menschen durch die Sicherstellung von bestimmten Gütern ein gutes Leben zu ermöglichen – wobei „gut“ je nach Theorie etwas anderes heisst.
- 2) Zweitens sind die den Menschenrechten zu Grunde gelegten Güter prinzipiell offen für interpersonelle Abwägungen und Umverteilungen. So lassen sich beispielsweise die Interessen von A gegen die Interessen von B abwägen und aufgrund dieser Abwägung entsprechende Umverteilungen vornehmen. Mit Dieser Grundlage sind die Menschenrechte grundsätzlich offen für trade-offs. Es spielt mit Blick hierauf keine Rolle, ob Vertreter instrumenteller Ansätze tatsächlich interpersonelle Abwägungen vorsehen – relevant ist, dass diese Ansätze eine solche *prinzipiell* zulassen: Grundsätzlich widerspricht es instrumentellen Rechtstheorien nicht, dass das Menschenrecht von Person A zugunsten der Menschenrechte von Personen B und C verletzt werden darf – dass also beispielsweise Fritz getötet werden darf, um die Tötung von Markus und Daniela zu verhindern.

Intrinsische Ansätze unterscheiden sich hinsichtlich beider Punkte grundlegend von instrumentellen Ansätzen. So schreiben diese den Menschenrechten erstens prinzipiell eine andere Funktion zu. Nicht das Wohlergehen einer Person, sondern deren Status steht im Mittelpunkt: Die zentrale Funktion der Menschenrechte besteht darin, den Menschen einen moralischen Status zuzusprechen, welcher ihnen eine bestimmte

Behandlung sichert. Nagel expliziert diesen Status dabei so, dass alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft (*members of the moral community*) einen Status der Unantastbarkeit oder Unverletzlichkeit (*status of inviolability*) haben, das heisst, dass allen ein Bereich zusteht, den niemand ohne Grund verletzen darf: Diese Rechte bringen zum Ausdruck, dass jeder Person ein Bereich zusteht, in welchen weder andere Individuen noch der Staat ohne gerechtfertigten Grund eingreifen dürfen.<sup>207</sup> Der Status verweist dabei anders als Grundbedürfnisse oder Interessen, die erfüllt oder nicht erfüllt werden können, nicht auf einen Zustand, welcher eintreten kann oder nicht. Mit anderen Worten, der Status hat nichts damit zu tun, was einer Person tatsächlich widerfährt, sondern damit, wie mit ihr umgegangen werden darf. In diesem Sinn kann der Status wohl verletzt werden, aber nicht verloren gehen, umverteilt oder zerstört werden. Hieran wird deutlich, inwiefern sich intrinsische Theorien auch hinsichtlich des zweiten Punktes von instrumentellen Theorien unterscheiden. Weil nämlich davon ausgegangen wird, dass sich ein moralischer Status im Unterschied zu Gütern wie Interessen oder Grundbedürfnisse grundsätzlich nicht gegen andere Werte abwägen lässt, kann eine Statusverletzung durch nichts aufgewogen werden. Damit erlauben intrinsischen Theorien zufolge Menschenrechte keine trade-offs – solche stehen der zentralen Beschaffenheit der Menschenrechte, das heisst der Zuschreibung eines moralischen Status, entgegen.<sup>208</sup>

Der Unterschied zwischen intrinsischen und instrumentellen Theorien (im vorliegenden Beispiel einer Bedürfniskonzeption) kann am Recht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, gut veranschaulicht werden. So besteht die Menschenrechtsverletzung einer Bedürfniskonzeption folgend darin, dass einem Leibeigenen bestimmte Bedürfnisse unerfüllt bleiben: Dass er beispielweise keine Bildung geniessen darf oder eine miserable gesundheitliche Versorgung erhält. Vertreter intrinsischer Ansätze sehen dagegen die Menschenrechtsverletzung mit Blick

---

<sup>207</sup> Nagel (1995), S.107: “(...) that accords to each person a limited sovereignty over the core of his personal and expressive life.”

<sup>208</sup> Hierzu ist anzumerken, dass Nagel zufolge Menschenrechte im Kern einen Absolutheitsanspruch haben, welcher aber in bestimmten Ausnahmeständen nicht mehr gilt. So dürfen zur Abwendung von etwas sehr Schlimmen (*an evil great enough*) Menschenrechte verletzt werden. Nagel liefert allerdings kein Beispiel dafür, wann etwas in diesem Sinn schlimm genug ist. Vgl. hierzu Nagel (1994), S.164.

auf die Leibeigenschaft darin, dass der moralische Status des Leibeigenen verletzt wird. Dieser Status hat dabei nichts mit dem Wohlergehen des Leibeigenen zu tun, sondern damit, wie mit ihm umgegangen werden darf. Selbst wenn also alle Grundbedürfnisse eines Sklaven befriedigt sind, liegt intrinsischen Theorien zufolge eine Menschenrechtsverletzung vor. Denn Leibeigene werden in einer Weise behandelt, auf welche nicht mit Menschen umgegangen werden darf – ungeachtet dessen, ob sie ein gutes Leben führen oder nicht.

Der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen wird noch deutlicher, wenn mit Blick auf die Leibeigenschaft davon ausgegangen wird, dass ein Sklave durch die Leibeigenschaft hinsichtlich der Befriedigung seiner Grundbedürfnisse besser gestellt ist. So ist denkbar, dass ein Sklave A, der aus sehr armen Verhältnissen stammt, von seinem Sklavenhalter wohlwollend behandelt wird. Dementsprechend sind A's Grundbedürfnisse infolge der Leibeigenschaft besser befriedigt, als wenn A in Freiheit leben würde. Im Gegensatz zu Bedürfniskonzeptionen sind intrinsische Theorien in der Lage, diesen Fall als Menschenrechtsverletzung auszuweisen: Da nicht das Wohlergehen von A, sondern die Verletzung seines Status zentral ist, stellt auch dieser Fall eine Menschenrechtsverletzung dar.

## **10.2. Kernprobleme instrumenteller Theorien**

Den obigen Erläuterungen folgend können nun die beiden Kernprobleme instrumenteller Theorien ausformuliert werden. Weshalb meines Erachtens das zweite Problem weniger zentral ist, werde ich im nächsten Abschnitt 10.3. erläutern.

### **10.2.1. Problem der Statuszuschreibung (Kernproblem 1)**

Das erste Kernproblem instrumenteller Ansätze, welches ich im Rahmen der kritischen Auseinandersetzung mit den Bedürfniskonzeptionen bereits ausgearbeitet habe, besteht Nagel zufolge darin, dass diese die Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden.

### 10.2.2. Problem der Abwägbarkeit (Kernproblem 2)

Nagel weist hinsichtlich instrumenteller Theorien auf ein weiteres Problem hin. Nämlich, dass die Grundlage der Menschenrechte gegen andere Güter aufgewogen werden kann: Die Interessen respektive Grundbedürfnisse von A können gegen diejenigen von B abgewogen werden. Damit erlauben Menschenrechte, die auf diesen Gütern basieren, prinzipiell interpersonelle Abwägungen (trade-offs).

### 10.3. Begründung der Menschenrechte

Soweit haben wir gesehen, dass Nagel zufolge die zentrale Funktion der Menschenrechte darin besteht, den Menschen einen moralischen Status der Unantastbarkeit zuzusprechen, welcher ihnen eine bestimmte Behandlung zusichert. Im vorliegenden Abschnitt soll erläutert werden, weshalb dies Nagel zufolge so sein sollte. Die folgenden Ausführungen sind dabei insbesondere auch im Hinblick auf die Herausarbeitung des ersten Kernproblems intrinsischer Theorien (*Skopus-Problem*) relevant.

Zunächst einmal geht Nagel davon aus, dass der Status der Unantastbarkeit und die Menschenrechte dasselbe besagen:

„(...) the existence of rights, for which "inviolability" is just another name.”<sup>209</sup>

Zur Begründung dafür, weshalb nur intrinsische Theorien adäquat erfassen können, worin die zentrale Funktion der Menschenrechte besteht, entwirft Nagel zwei moralische Welten. Welt (1) liegt dabei das Rechtsverständnis von intrinsischen Theorien, Welt (2) dagegen dasjenige von instrumentellen Theorien zu Grunde:

In Welt (1) haben alle ein Menschenrecht darauf, nicht gefoltert zu werden, das heisst, dem Menschenrechtsverständnis von Nagel folgend sind in (1) *alle* unantastbar: Weil der Status der Unantastbarkeit nur verletzt, aber nicht verloren gehen kann, kommt dieser allen – inklusive denjenigen, welche der Folter zum Opfer fallen – zu. In dieser

---

<sup>209</sup>Nagel (1995), S.92.

Welt ist es dementsprechend aus moralischer Perspektive verboten, eine Person zu foltern, um das Foltern von mehreren Personen zu verhindern.

Im Gegensatz dazu wird in Welt (2) der Status der Unantastbarkeit nicht anerkannt, das heisst, grundsätzlich darf eine Person gefoltert werden, um das Foltern von mehreren Personen zu verhindern. Demzufolge ist, auch wenn diese Erlaubnis de facto nie oder nur selten erteilt wird – beispielsweise, weil die Menschen in Welt (2) einander gutgesinnt sind und sich dementsprechend fast nie Schaden zufügen – *niemand* unantastbar: Auch wenn de facto nur sehr wenige einer interpersonellen Abwägung zum Opfer fallen, könnte es prinzipiell jeden treffen. Damit hat Nagels Menschenrechtsverständnis folgend in Welt (2) niemand ein Menschenrecht darauf, nicht gefoltert zu werden.

Nagel nimmt für die weitere Argumentation an, dass infolge der interpersonellen Umverteilung in Welt (2) weniger Menschen der Folter zum Opfer fallen als in Welt (1). Die Anerkennung des Status der Unantastbarkeit hat dementsprechend zur Folge, dass mehr Menschen gefoltert werden, als dies der Fall wäre, wenn dieser nicht anerkannt würde. Wir haben mithin eine Welt (1) mit mehr Folteropfern, in welcher alle unantastbar sind und demgegenüber eine Welt (2) mit weniger Folteropfern, in welcher niemand unantastbar ist. Obschon nun die Anzahl an Folteropfern in (2) kleiner ist, ist Nagel zufolge aus moralischer Sicht Welt (1) der Welt (2) vorzuziehen. So unterscheiden sich die beiden Welten nicht nur hinsichtlich der Anzahl an Folteropfern, sondern ebenso hinsichtlich des Status der Unantastbarkeit, welcher in (1) allen, in (2) hingegen niemandem zukommt. Und diese Unantastbarkeit hat, so Nagel, einen eigenen, intrinsischen Wert (*the intrinsic value of inviolability itself*), der nichts damit zu tun hat, was einer Person tatsächlich widerfährt, sondern damit, wie mit einer Person umgegangen werden darf.<sup>210</sup> Und da es besser ist, in einer Welt zu leben, in welcher diesem Wert der Unantastbarkeit Rechnung getragen wird, wenngleich die Menschen einem höheren Risiko ausgesetzt sind, tatsächlich gefoltert zu werden, als diesem Status nicht Rechnung zu tragen, ist Welt (1) vorzuziehen: Aus moralischer Sicht ist es wichtiger, den Status der Unantastbarkeit aller Menschen – das heisst also

---

<sup>210</sup> Nagel (1995), S.91: „(...) the distinction between the value of what actually *happens* to people (...) and the (...) value of their being or not being *liable* to such treatment – its being or not being allowable.”



auch den Opfern von Menschenrechtsverletzungen – zu achten, als sie vor de facto Bedrohungen zu schützen. Mit anderen Worten: Es ist besser, gefoltert zu werden, wobei dies verboten ist (1), als nicht gefoltert zu werden, wobei dies prinzipiell erlaubt sein könnte (2).

Obige Ausführungen machen gemäss Nagel deutlich, dass nur intrinsische Theorien ein adäquates Menschenrechtsverständnis haben. Ferner – und dies ist im Hinblick auf das *Skopus-Problem* von Bedeutung – wird deutlich, dass sich die Menschenrechte und der Status gegenseitig bedingen. So illustriert die Gegenüberstellung der beiden Welten, dass der intrinsische Wert des Status der Unantastbarkeit den Grund dafür darstellt, dass Menschenrechte existieren sollten. Andererseits verleihen die Menschenrechte – wie in Abschnitt 10.2. dargelegt wurde – ebendiesen Status und stecken damit den Bereich ab, in welchem Menschen als unantastbare Wesen anerkannt werden müssen. Nagels Begründung der Menschenrechte läuft dementsprechend auf die Aussage hinaus, dass alle Personen als unantastbare Wesen geachtet werden sollten. Dies heisst allerdings seinem Rechtsverständnis folgend nichts anderes, als dass die Existenz der Menschenrechte dadurch gerechtfertigt ist, dass diese Rechte existieren sollten:

“The argument is that we would all be worse off if there were no rights (...) *ergo*, there are rights.”<sup>211</sup>

Nagel weist den Vorwurf zurück, dass sein Argument zirkulär sei. So beschreibt er Menschenrechte als ein fundamentales moralisches Element (*a nonderivative and fundamental element of morality*<sup>212</sup>), welche sich dadurch auszeichnen, dass sie sich nicht über unabhängige Elemente begründen lassen, sondern nur von verschiedenen Blickwinkeln aus betrachtet und insofern expliziert werden können:

“Any attempt to render more intelligible a fundamental moral idea will inevitably consist in looking at the same thing in a different way, rather than in deriving it from another idea which seems at the outset completely independent.”<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Nagel (1995), S.92.

<sup>212</sup> Vgl. Nagel (1995), S.87.

<sup>213</sup> Nagel (1995), S.92.

Die Antwort auf die Frage, weshalb aus moralischer Perspektive Menschenrechte existieren sollten, lautet Nagel zufolge dementsprechend, dass Menschen als unantastbare Wesen anerkannt werden müssen. Und obschon die Unantastbarkeit seinem Rechtsverständnis folgend im Grunde bloss eine andere Bezeichnung für den Besitz von Menschenrechten ist, liegt hiermit nicht eine triviale, das heisst zirkuläre Aussage der Art „Menschen haben Menschenrechte, weil sie Menschenrechte haben sollten“ vor. Denn über die Unantastbarkeit kann – von einem anderen Blickwinkel aus – expliziert werden, weshalb Menschenrechte existieren sollten. Hiermit wird nicht bloss dasjenige repetiert, wonach gefragt wurde, sondern eine Erklärung gegeben: Menschenrechte sollten existieren, weil Menschen als unantastbare Wesen geachtet werden sollten.

Nagel liefert mithin keine klassische Begründung der Menschenrechte: Er leitet Menschenrechte im Unterschied zu Brock beispielsweise, welche die Menschenrechte in Grundbedürfnissen begründet, oder auch Griffin, der diese Rechte im normativen Handlungsvermögen begründet, nicht aus anderen Werten oder Gütern ab. Vielmehr rechtfertigt er diese Rechte mit Verweis auf ihre eigene Beschaffenheit: Menschenrechte sollte es geben, weil es besser ist, in einer Welt zu leben, in welcher Menschen als unantastbare Wesen geachtet werden, als in einer Welt zu leben, in welcher dies nicht der Fall ist.

Miller und Brock, beides Vertreter instrumenteller Theorien, würden an dieser Stelle vermutlich den Einwand erheben, dass auch ihnen zufolge Menschenrechte nicht gegeneinander abgewogen und interpersonell umverteilt werden dürfen. Das heisst, zumindest so wie Miller und Brock Menschenrechte auffassen, ist es auch in Welt (2) nicht erlaubt, eine Person zu foltern, um das Foltern von mehreren Personen zu verhindern. Damit entfällt, so der Einwand weiter, der von Nagel betonte Vorzug intrinsischer Theorien gegenüber instrumentellen Theorien.

Nagel würde hierauf wohl antworten, dass Vertreter instrumenteller Theorien – auch wenn sie interpersonelle Abwägungen nicht vorsehen – im Gegensatz zu Vertretern intrinsischer Theorien zumindest erklären müssten, weshalb Menschenrechte keine

trade-offs erlauben. Denn die Güter, die sie den Menschenrechten zu Grunde legen, lassen zunächst einmal interpersonelle Abwägungen zu.

Nagel möchte an der Gegenüberstellung der beiden Welten in erster Linie das *Problem der Abwägbarkeit* veranschaulichen. Meines Erachtens wird dieses Problem allerdings nicht mit Sicherheit durch die Gegenüberstellung belegt und stellt insofern auch nicht die zentrale Schwierigkeit instrumenteller Theorien dar. So ist es gut möglich, dass solche Theorien nicht mit diesem Problem konfrontiert sind. Wie ich im Rahmen der Mischkonzeptionen deutlich machen werde, weisen zumindest solche Konzeptionen dieses Problem nicht auf, obwohl sie den Menschenrechten interpersonell abwägbare Interessen zu Grunde legen.

Auch wenn Nagel die Gegenüberstellung der beiden Welten im Hinblick auf das *Problem der Abwägbarkeit* formuliert, wird anhand von dieser Gegenüberstellung ebenso das meines Erachtens zentrale Problem instrumenteller Theorien deutlich. Denn der menschenrechtliche Schutz richtet sich in Welt (2) auf die Sicherstellung eines Mindestmasses an Wohlergehen – zentral ist die Idee, dass sich der menschenrechtliche Schutz darauf richtet, Personen vor Dingen zu schützen, die ihnen tatsächlich widerfahren. In Welt (1) kommt dagegen eine ganz andere Auffassung der Menschenrechte zum Ausdruck: Wichtig ist, wie mit Menschen umgegangen wird und nicht, was ihnen tatsächlich widerfährt. Dieser Unterschied kann anhand des Sklavenbeispiels von oben verdeutlicht werden: Intrinsischen Theorien zufolge liegt deshalb eine Menschenrechtsverletzung vor, weil mit Leibeigenen auf eine Weise umgegangen wird, auf welche nicht mit Menschen umgegangen werden darf. Dies gilt selbst dann, wenn der Leibeigene mit Blick auf das, was ihm tatsächlich widerfährt, infolge der Leibeigenschaft besser gestellt ist.

Auch wenn also die Gegenüberstellung der zwei Welten das *Problem der Abwägbarkeit* nicht mit Sicherheit belegt, zeigt es das zentrale Problem instrumenteller Theorien auf: Damit, dass instrumentelle Theorien Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status verbinden, erfassen sie den Kerngedanken dieser Rechte nicht (*Problem der Statuszuschreibung*).

## 10.4. Kernprobleme intrinsischer Theorien

Nagel weist meiner Meinung nach zu Recht darauf hin, dass instrumentelle Theorien das *Problem der Statuszuschreibung* aufweisen und aus diesem Grund nicht überzeugen können. Ob sie dagegen notwendigerweise auch mit dem *Problem der Abwägbarkeit* konfrontiert sind, bleibt hier offen und wird auch nicht als zentral erachtet.

Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass intrinsische Theorien ebenso mit zwei Schwierigkeiten behaftet sind. Erstens können sie positive Rechte nicht erfassen (*Skopus-Problem*). Ausgangspunkt meiner Ausführungen hierzu bildet ein Einwand von John Tasioulas. Zweitens weisen intrinsische Theorien allgemein das Problem auf, dass bestimmte Personengruppen den geforderten Status nicht aufweisen (*Träger-Problem*).

### 10.4.1. Skopus-Problem (Kernproblem 3)

Ein weitverbreiteter<sup>214</sup> und schwerwiegender Einwand gegen Nagel lautet, dass dieser nicht in der Lage ist, den Inhalt einzelner Menschenrechte zu bestimmen. Im vorliegenden Abschnitt wird zunächst untersucht, inwiefern dieser Einwand berechtigt ist und daraufhin dargelegt, dass sich zumindest einige positive Rechte nicht vom moralischen Status von Personen ableiten lassen.

Wie wir in den Abschnitten 10.2. und 10.3. gesehen haben, bedingen sich Nagel zufolge der Status der Unantastbarkeit und der Besitz von Menschenrechten gegenseitig: Einerseits verleihen Menschenrechte Menschen diesen Status und stecken insofern den Bereich ab, innerhalb welchem Menschen unantastbar sind. Andererseits lässt sich an ebendiesem Status aufzeigen, weshalb Menschenrechte existieren sollen: Nämlich, weil es besser ist, in einer Welt zu leben, in der alle unantastbar sind, als in einer Welt, in welcher niemand unantastbar ist. Nagel rechtfertigt diese Zirkularität damit, dass Menschenrechte fundamentale, moralische Elemente darstellen und deshalb nicht über völlig unabhängige Elemente begründet werden können: Die Erklärung dafür, weshalb es Menschenrechte geben sollte, liegt in der Beschaffenheit dieser Rechte selbst.

---

<sup>214</sup> So zum Beispiel Tasioulas (2012), S.8/9 oder auch Cruft (2015), S.113-115.

Gemäss Tasioulas hat dies zur Konsequenz, dass Nagel nicht in der Lage ist, zu bestimmen, *welche* Menschenrechte es geben sollte. So bestimmen die Menschenrechte den Bereich, innerhalb welchem Menschen der Status der Unantastbarkeit zukommt. Damit bleibt allerdings, so Tasioulas, offen, welche Rechte Nagel hierbei im Blick hat: Alle, die in den offiziellen Dokumenten aufgeführt sind? Oder nur eine Auswahl hiervon? Und falls Letzteres zutrifft: Wie wird diese Auswahl getroffen? In diesem Sinn lesen wir bei Tasioulas:

„[Nagel grounds; Anmerkung A.R.] basic moral rights in a moral status that consists in the possession of those self-same rights (...). One measure of the cost is the consequent obscurity involved in telling just when a proposed human right really is integral to our status as moral persons and when it is not.“<sup>215</sup>

Ich glaube, dass dieser Einwand eine gewisse Berechtigung hat und dennoch – zumindest nicht direkt – gegen Nagel vorgebracht werden kann. So muss zwischen der Explikation der allgemeinen Funktion von Menschenrechten und der Bestimmung des Inhalts von einzelnen Menschenrechten unterschieden werden. Nagel liefert uns in erster Linie eine Antwort auf Ersteres, nicht aber auf Letzteres: Er begründet die Menschenrechte über ihre Funktion, das heisst, er zeigt anhand ihrer Beschaffenheit auf, weshalb es diese Rechte geben sollte. Die Beantwortung der Frage, welche Rechte diese Beschaffenheit aufweisen sollten, zählt hingegen nicht zu seinem Anliegen. Der Einwand kann mithin insofern nicht gegen Nagel vorgebracht werden, als dass dieser eine Inhaltsbestimmung der Menschenrechte nicht vorsieht.

Nichtsdestotrotz ist der Einwand insofern berechtigt, als davon auszugehen ist, dass Nagel, wenn er nach der Begründung der Menschenrechte im Sinne einer Inhaltsbestimmung gefragt würde, zumindest mit Blick auf positive Rechte mit gewissen Schwierigkeiten konfrontiert wäre. So ist es ihm zufolge ausgeschlossen, dass Menschenrechte in von diesen unabhängigen Elementen begründet sind – dies würde

---

<sup>215</sup> Tasioulas (2012), S.8/S.9. Oder auch Tasioulas (2007), S.88: “(...) is the error of human rights “fundamentalists”, like Nagel, who thereby end up shrouding in mystery the procedure for identifying human rights.”

seiner zentralen These widersprechen. Entsprechend kommt für eine Begründung der Menschenrechte im Sinne einer Inhaltsbestimmung nur der moralische Status der Unantastbarkeit von Personen in Frage.

Entgegen Tasioulas' Auffassung, der behauptet, dass Nagel keinerlei Inhaltsbestimmung von Menschenrechten liefern kann, ist es meines Erachtens plausibel davon auszugehen, dass sich einige negative Rechte von diesem Status ableiten lassen. So beispielsweise die Rechte darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, sowie auf Religions- und Meinungsfreiheit. Diese Rechte schützen genau das, was Nagel im Blick hat: Sie schützen vor unzulässigen Eingriffen in den privaten Bereich von Personen. Allerdings scheint eine solche Ableitung hinsichtlich positiver Rechte nicht möglich zu sein. Betrachten wir mit Blick hierauf das Subsistenzrecht: Wie sollte das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard darin begründet sein, dass allen ein Bereich zusteht, in welchen niemand ungerechtfertigt eingreifen darf?<sup>216</sup>

Nagel räumt diese Schwierigkeit ein. So erstrecke sich seine Begründung der Menschenrechte nur auf die negativen Freiheitsrechte, das heisst nur auf die Rechte auf Nichteinmischung durch Dritte oder den Staat. Nicht erfasst werden hingegen alle positiven Wohlfahrtsrechte, das heisst diejenigen Rechte, welche die Bereitstellung bestimmter Güter oder Dienstleistungen verlangen. Dementsprechend formuliert er sein Anliegen:

“My focus will be on the type of rights usually called negative – forms of freedom or discretion for each individual with which others, including the state, may not forcibly interfere.”<sup>217</sup>

Freilich ist hiermit nicht ausgeschlossen, dass Nagel die Dinge, die unter den Schutz der positiven Menschenrechte fallen, als sehr wichtige Dinge erachtet, die ernst genommen und geschützt werden müssen. Nur scheint er der Auffassung zu sein, dass diese – entgegen den offiziellen Dokumenten – nicht unter den menschenrechtlichen Schutz fallen.

---

<sup>216</sup> Ähnliches muss mit Blick auf andere Statustheorien gesagt werden: Es scheint schwierig zu sein, insbesondere die positiven Rechte vom moralischen Status von Personen abzuleiten.

<sup>217</sup> Nagel (1995), S.84.

Im Sinne der *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* teile ich die Auffassung<sup>218</sup>, dass zumindest einige positive Menschenrechte – ausgeschlossen sind allenfalls Rechte wie dasjenige auf regelmässigen bezahlten Urlaub<sup>219</sup> – zentrale Menschenrechte darstellen, die von einer Menschenrechtstheorie erfasst werden sollten. Dazu gehören wahrscheinlich noch mehr Rechte als bloss das Subsistenzrecht.

#### 10.4.2. Träger-Problem (Kernproblem 4)

Abschliessend möchte ich noch auf eine weitere Schwierigkeit intrinsischer Theorien verweisen, die insbesondere bei den Ausführungen zu Jeremy Waldron deutlich wurde. So sind viele dieser Theorien mit dem Problem konfrontiert, dass sie bestimmte Personengruppen – so beispielsweise Säuglinge, schwer geistig behinderte oder demente Personen – als Menschenrechtsträger ausschliessen, da diese Personen den geforderten Status nicht aufweisen. Dies steht der weitgeteilten Auffassung entgegen, dass Menschenrechte universelle Gültigkeit haben, das heisst, dass diese Rechte allen Menschen zukommen. Da es meines Erachtens sinnvoll ist, eine Theorie zunächst hinsichtlich jener Wesen zu überprüfen, die ihr zufolge Menschenrechtsträger sind, steht dieses Problem nicht im Mittelpunkt meiner Untersuchung. Wie ich dargelegt habe, gerät das zentrale Problem intrinsischer Theorien (*Skopus-Problem*) in diesem Zusammenhang bereits in den Blick.

Instrumentelle Theorien hätten mit dem *Skopus- und dem Trägerproblem* für sich genommen zumindest weniger grosse Schwierigkeiten als intrinsische Theorien: So ist durchaus ein Zusammenhang zwischen den Gütern, die von positiven Menschenrechten geschützt werden, und Grundbedürfnissen respektive Interessen erkennbar. Nehmen wir zur Veranschaulichung einen Auszug vom Recht auf minimale Subsistenz:

---

<sup>218</sup> So lesen wir bei Beitz beispielsweise: “It would be difficult, without straining ideas, to represent other types of rights – for example, economic and social rights or some institutional rights – as protections of inviolability, interpreted as a kind of individual-level sovereignty.” (Beitz (2013), S.282.)

<sup>219</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), Artikel 24.

„Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschliesslich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen (...).“<sup>220</sup>

Der menschenrechtliche Schutz richtet sich bei diesem Recht, so könnten man meinen, genau auf diejenigen Dinge, die jeder Mensch notwendigerweise braucht, um ein minimal gutes Leben zu führen. Darüber hinaus haben Säuglinge, schwer geistig behinderte und demente Personen ebenso bestimmte Interessen und Bedürfnisse, womit instrumentelle Theorien auch mit dem *Träger-Problem* zumindest weniger grosse Probleme haben als intrinsische Theorien. Damit allerdings, dass instrumentelle Theorien den Kerngedanken von Menschenrechten – nämlich die Zusicherung eines moralischen Status – nicht erfassen, stellen diese ungeachtet dieser Vorteile keine plausiblen Begründungstheorien für Menschenrechte dar.

## 10.5. Zusammenfassung

Ich habe anhand von Nagels Einteilung in instrumentelle und intrinsische Begründungstheorien deren Kernprobleme erarbeitet. Dabei ist insbesondere relevant, dass instrumentelle Theorien die Menschenrechte insofern nicht adäquat erfassen können, als dass es nicht darum geht, den Menschen ein bestimmtes Mass an Wohlergehen zuzusichern, sondern vielmehr darum, ihnen einen moralischen Status zuzusprechen, der ihnen eine bestimmte Behandlung garantiert (*Problem der Statuszuschreibung*). Darüber weist Nagel darauf hin, dass Menschenrechte im Rahmen instrumenteller Theorien trade-offs erlauben (*Problem der Abwägbarkeit*). Ob sich dies tatsächlich so verhält, wurde offen gelassen. Im Weiteren habe ich dafür argumentiert, dass Nagel, obschon er keine inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte vorsieht, höchstwahrscheinlich mit bestimmten Schwierigkeiten konfrontiert wäre, wenn er eine solche vornehmen müsste. Im Zuge hiervon habe ich als Kernproblem intrinsischer Ansätze herausgearbeitet, dass sich positive Menschenrechte nicht vom moralischen

---

<sup>220</sup> Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), Artikel 25.



Status ableiten lassen (*Skopus-Problem*). Und nicht zuletzt sind intrinsische Ansätze mit dem Problem konfrontiert, dass sie eine grosse Anzahl von Personen ausschliessen, da diese den geforderten Status nicht aufweisen (*Träger-Problem*).

Die vier Kernprobleme stellen die Grundlage für das letzte Kapitel dar, in welchem die Mischkonzeptionen von Griffin und Tasioulas dahingehend untersucht werden, ob sie die vier Probleme infolge ihres hybriden Charakters ausräumen können.

### **IIIc Mischkonzeptionen**

## 11. Interessen und Würde

Die von Nagel vorgenommene Einteilung in intrinsische und instrumentelle Begründungstheorien bildet die Grundlage für das vorliegende Kapitel. Wie wir gesehen haben, rücken Erstere das menschliche Wohlergehen ins Zentrum: Menschenrechte sind gerechtfertigt, weil sie bestimmte Güter schützen, die dem menschlichen Wohl zuträglich sind. Intrinsische Ansätze stellen dagegen nicht das Wohlergehen von Personen, sondern deren moralischen Status in den Mittelpunkt: Durch die Zuschreibung der Menschenrechte wird zum Ausdruck gebracht, dass den Menschen eine bestimmte Behandlung zusteht, die sie von anderen einfordern können. Dieser Status wird hier als „Würde“ gefasst: Die Anerkennung des moralischen Status von Personen kommt der Anerkennung ihrer Würde gleich.

Bislang wurden innerhalb der moralischen Konzeptionen Ansätze behandelt, die entweder instrumentell (Bedürfniskonzeptionen von Brock und Miller) oder intrinsisch (Würdekonzepationen insbesondere von Waldron und Nagel) sind. Im vorliegenden Kapitel werden dagegen zwei einschlägige Mischkonzeptionen – diejenige von James Griffin und diejenige von John Tasioulas – diskutiert. Ganz allgemein zeichnen sich Mischkonzeptionen dadurch aus, dass sie Elemente von intrinsischen und instrumentellen Theorien miteinander verbinden. Obwohl Griffin und Tasioulas also den Menschenrechten Interessen zu Grunde legen, enthalten ihre Ansätze Elemente intrinsischer Theorien. So ist Griffin zufolge die Würde Grundlage der Menschenrechte, allerdings geht er davon aus, dass der menschenrechtliche Schutz der Würde in der Befriedigung von drei Interessen besteht. Tasioulas dagegen erachtet Würde und Interessen als voneinander unabhängige, aber gleichberechtigte Begründungselemente der Menschenrechte.

Im Folgenden wird herausgearbeitet, inwiefern die Vorschläge von Tasioulas und Griffin Mischkonzeptionen darstellen und insbesondere diskutiert, was diese mit Blick auf die im vorangehenden Abschnitt formulierten Kernprobleme von intrinsischen sowie instrumentellen Theorien zu leisten vermögen. Offensichtlich sind Mischkonzeptionen in dieser Hinsicht zunächst einmal vielversprechend, weil man meinen könnte, dass diese infolge der Aufnahme beider Begründungselemente in der

Lage sind, sowohl die Kernprobleme von rein intrinsischen als auch diejenigen von rein instrumentellen Theorien auszuräumen.

Nun sprechen mit Blick auf die den Menschenrechten zu Grunde liegenden Güter sowohl Griffin als auch Tasioulas von Interessen. In Abschnitt 13.1. wird dargelegt, dass Interessen und Grundbedürfnisse in einer Weise miteinander übereinstimmen, so dass diese für vorliegende Zwecke als äquivalent behandelt werden können. Dies ist insbesondere deshalb bedeutsam, weil ich dafür argumentieren werde, dass die Einwände, welche ich gegen Grundbedürfniskonzeptionen vorgebracht habe, auch gegen Tasioulas erhoben werden können.

Zunächst werde ich aber den Vorschlag von Griffin, der mit Sicherheit zu den einflussreichsten in der Menschenrechtsdebatte zählt, diskutieren und kritisch beleuchten. Griffin begründet die Menschenrechte im normativen Handlungsvermögen, womit das menschliche Vermögen gemeint ist, ein nach eigenem Verständnis wertvolles Leben zu wählen und zu verfolgen. Die Menschenrechte sind in diesem Vermögen begründet, weil sie es schützen. Den Wert dieses Vermögens fasst Griffin unter dem Würdebegriff zusammen. Dies scheint auf den ersten Blick dafür zu sprechen, dass er keine Mischkonzeption, sondern eine reine Würdekonzeption vertritt. Griffin ist deshalb bei den Mischkonzeptionen eingeordnet, weil der Schutz des normativen Handlungsvermögens ihm zufolge im Schutz der drei Interessen Autonomie, minimale Versorgung und Freiheit besteht. Wie Griffin intrinsische mit instrumentellen Elementen verbindet, wird in Abschnitt 12.3. herausgearbeitet. Abschliessend werde ich in Abschnitt 12.4. Griffins Position mit Blick auf die Kernprobleme und, damit zusammenhängend, auf die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* kritisch beleuchten. Griffins Position ist hinsichtlich des *Problems der Abwägbarkeit* insofern gewinnbringend, als dass er plausibel macht, dass Menschenrechte zuweilen keine trade-offs erlauben, obschon diesen Interessen zu Grunde liegen. Allerdings schliesst Griffin erstens Säuglinge, Demente und schwer geistig behinderte Personen explizit als Menschenrechtsträger aus. Dementsprechend weist sein Vorschlag das *Träger-Problem* auf. Zweitens werde ich darlegen, dass er die einschlägigen Menschenrechte nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden und nicht

gefoltert zu werden nicht als solche ausweisen kann und insofern die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht erfüllt. Der Grund hierfür besteht darin, dass er die Würde nicht als einen moralischen Status auffasst, der den Menschen eine bestimmte Behandlung zusichert (*Problem der Statuszuschreibung*).

Tasioulas betrachtet seinen Vorschlag, der in den Abschnitten 13.1. und 13.2. dargestellt wird, als Alternative zu Griffins Mischkonzeption. Im Wesentlichen grenzt er sich in zweierlei Hinsicht von Griffin ab. Erstens charakterisiert er die Würde unabhängig von Interessen und behauptet, dass die beiden Elemente – Würde und Interessen – die Menschenrechte gleichermassen begründen. Zweitens legt er den Menschenrechten im Gegensatz zu Griffin nicht bloss drei, sondern eine Vielzahl an Interessen zu Grunde. Ein zentrales Anliegen von Tasioulas ist dabei der Nachweis, dass Menschenrechte – obwohl diesen Interessen zu Grunde liegen – grundsätzlich keine trade-offs erlauben. In Abschnitt 13.3. wird Tasioulas' Vorschlag ebenso mit Blick auf die Kernprobleme respektive auf die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* kritisch besprochen. Auch sein Ansatz ist, und das in ausgereifterer Weise als derjenige von Griffin, mit Blick auf das *Problem der Abwägbarkeit* vielversprechend. So macht er ausführlich plausibel, weshalb die Menschenrechte nicht zwingend trade-offs erlauben müssen, obwohl diese aus Interessen abgeleitet sind. Allerdings ist der Ansatz von Tasioulas in vergleichbarer Weise wie Griffins Ansatz und die Bedürfniskonzeptionen mit dem *Problem der Statuszuschreibung* konfrontiert.

## 12. Griffins Begründung der Menschenrechte

### 12.1. Erste Grundlage: Normatives Handlungsvermögen

Griffin beschreibt den bestehenden Menschenrechtsbegriff als *nearly criterionless*<sup>221</sup>. Dementsprechend besteht sein Hauptanliegen darin, diesen hinsichtlich Begründung und Inhalt zu schärfen, mithin eine Menschenrechtstheorie auszuarbeiten, anhand welcher sich eindeutig bestimmen lässt, in welchen Fällen ein Menschenrecht vorliegt und was es beinhaltet:

“We need an account of “human rights” with at least enough content to tell us, for any such proposed right (...) whether it really is one and to what it is a right.”<sup>222</sup>

Um diese Aufgabe zu erfüllen, erarbeitet Griffin in einem ersten Schritt, welche Eigenschaften spezifisch menschlich sind. So kann der Mensch – im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen – über sein eigenes Leben reflektieren und entsprechende Entscheidungen treffen. Menschen sind (selbst-)reflektierende, urteilende Wesen, die einen Begriff von ihrer Zukunft und ihrer Vergangenheit haben und insofern in der Lage sind, ein nach ihrem eigenen Verständnis wertvolles Leben zu wählen und zu verfolgen. Diese Fähigkeit, der wir einen sehr hohen Wert zuschreiben, bezeichnet Griffin als normatives Handlungsvermögen (*normative agency*) oder alternativ als Menschsein (*personhood*). Griffin stellt einen Zusammenhang zwischen diesem Vermögen und der Menschenwürde her. Wie dieser Zusammenhang genau zu fassen ist, respektive wodurch er begründet ist, erklärt er allerdings nicht ausreichend. So scheint er die Idee zu haben, dass das normative Handlungsvermögen als Quelle der Menschenwürde erachtet werden kann, weil wir diesem einen hohen Wert zuschreiben; dass es mithin dieses (wertvolle) Vermögen ist, welches den Menschen Würde verleiht:

„What we attach value to, what we regard as giving dignity to human life, is our capacity to choose and to pursue our conception of a worthwhile life.”<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Griffin (2008), S.14.

<sup>222</sup> Griffin (2008), S.20.

<sup>223</sup> Griffin (2008), S.44.

Griffin zufolge ist das normative Handlungsvermögen der Grund dafür, dass den Menschen Menschenrechte zukommen. Das heisst, dass sich der menschenrechtliche Schutz auf diejenigen Dinge erstreckt, die diese Fähigkeit und deren erfolgreiche Ausübung schützen. Griffin listet in diesem Zusammenhang drei Interessen (*especially important human interests*)<sup>224</sup> auf:

### 1) Autonomie (*autonomy*)

Eine Person A kann ihr Leben nur dann nach ihrem Verständnis wertvoll gestalten, wenn sie nicht von aussen dominiert oder kontrolliert wird, das heisst, wenn sie sich autonom für eine bestimmte Lebensform entscheidet. Dabei ist eine Entscheidung genau dann autonom, wenn sie „(...) results from one’s exercising one’s capacity to distinguish true values from false, good reasons from bad – in short, the decisions of a normative agent.“<sup>225</sup>

### 2) Minimale Versorgung (*minimum provision*)

A’s Entscheidung kann nur dann als unverfälscht (*real*) erachtet werden, wenn A über ein Minimum an Bildung und Information verfügt. Damit A ihrer Entscheidung entsprechend handeln kann, muss ihr darüber hinaus ein Minimum an materiellen Ressourcen bereit gestellt sein.

### 3) Freiheit (*liberty*)

Schliesslich darf eine Person nicht gewaltsam am Verfolgen ihrer Lebenspläne gehindert werden. Griffin unterscheidet insofern zwischen *Freiheit* und *Autonomie*, als dass es bei Ersterem um das tatsächliche Umsetzen der Lebenspläne geht, mit Blick auf Letzteres hingegen um die unbeeinflusste, eigenständige Entscheidung für ein bestimmtes Leben.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Vgl. Griffin (2008), S.35. Zu den drei Interessen vgl. Griff (2008), S.32ff.

<sup>225</sup> Griffin (2008), S.150. Hierzu ist anzumerken, dass bei Griffin nicht klar ist, ob eine autonome Person ein Ziel wählt, das tatsächlich gut für sie ist, oder eines, welches sie bloss als gut für sich erachtet.

<sup>226</sup> Griffin veranschaulicht den Unterschied von Autonomie und Freiheit anhand ihrer Gegensätze: “The enemies of autonomy are indoctrination, brain-washing, domination, manipulation, conformity, conventionality, false consciousness (...). The enemies of liberty are compulsion, constraint, impoverishment of options in life.” (Griffin (2008), S.151.)

In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, dass die Menschenrechte nicht ein besonders glückliches oder wohlständiges Lebens gewährleisten sollen. Auch Griffin geht von einem Minimum aus: Wir haben auf alles ein Menschenrecht, was für die Ausübung unseres normativen Handlungsvermögens notwendig ist, nicht aber auf diejenigen Dinge, die hierüber hinausgehen.<sup>227</sup>

Griffin zufolge können wir aus dem so charakterisierten normativen Handlungsvermögen die meisten Rechte ableiten, die in den offiziellen Dokumenten – hiermit meint Griffin<sup>228</sup> insbesondere die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die Abkommen über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte – aufgeführt sind.<sup>229</sup> Er nennt in diesem Zusammenhang folgende Beispiele: Das Recht auf Leben, weil ohne dieses das normative Handlungsvermögen nicht ausgeübt werden kann. Das Recht auf freie Meinungsäußerung, weil ohne dieses unbefangene, das heisst autonome Entscheidungen nicht möglich sind. Das Recht auf Bildung, weil nur mit einem Mindestmass an Wissen unverfälschte Entscheidungen gefällt werden können.<sup>230</sup>

## **12.2. Zweite Grundlage: Anwendbarkeitsgesichtspunkte**

Einige Menschenrechte – so etwa das Recht darauf, nicht gefoltert zu werden – können direkt aus dem normativen Handlungsvermögen abgeleitet werden. Das trifft allerdings nicht auf alle Menschenrechte zu. So kann unter alleiniger Bezugnahme auf das normative Handlungsvermögen nicht bestimmt werden, wie weit zum Beispiel das Recht auf persönliche Sicherheit reicht.<sup>231</sup> Griffin veranschaulicht dies an folgenden zwei Fällen: Angenommen, Hannah könnte sowohl mit der Spende von ein paar Tropfen ihres Blutes, welches ihr mit minimalem Aufwand und ohne Schmerzen entnommen wird, als auch mit der Spende einer ihrer Nieren, von welcher sie sich nach

---

<sup>227</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel Griffin (2008), S.55, S.98 und S.213.

<sup>228</sup> Vgl. Griffin (2008), S.193.

<sup>229</sup> Vgl. hierzu Griffin (2001), S.311: “Out of the notion of personhood we can generate most of the conventional list of human rights.”

<sup>230</sup> Vgl. Griffin (2008), S.33.

<sup>231</sup> Vgl. Art. 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.



ein paar Wochen vollständig erholen würde, hunderte von Menschenleben retten. In beiden Fällen wird, so Griffin, das normative Handlungsvermögen von Hannah nicht untergraben: Weder durch die Blutentnahme noch durch die Spende wird dieses zerstört. Mit Bezugnahme auf das Handlungsvermögen allein würde also in beiden Fällen kein Menschenrecht gegen entsprechende Eingriffe vorliegen, welches zumindest mit den Menschenleben, die gerettet werden könnten, abgewogen werden müsste.

Griffin scheint allerdings zu meinen<sup>232</sup>, dass sich die beiden Fälle unterscheiden: Die erzwungene Blutentnahme stellt – auch wenn diese aus anderen Gründen verboten sein könnte – keine Menschenrechtsverletzung dar, die erzwungene Nierenspende hingegen schon.

Diese Grenzziehung nimmt Griffin durch den Einbezug von bestimmten Anwendbarkeits Gesichtspunkten (*practicalities*) vor. Praktikabilitätsgesichtspunkte umfassen im menschenrechtlichen Kontext relevante Informationen zur menschlichen Natur – genauer zur menschlichen Motivation und zum menschlichen Erkenntnisvermögen – und zu menschlichen Gesellschaftsformen. Auf den Fall von Hannah angewendet: Da eine Pflicht zur Nierenspende Hannah überfordern würde<sup>233</sup>, ist die erzwungene Nierenentnahme mit einer Menschenrechtsverletzung gleichzusetzen, auch wenn Hannahs Handlungsvermögen hierdurch nicht untergraben wird. Hannahs Überforderung stellt dabei – im Sinne einer Information über die menschliche Motivation – einen Anwendbarkeits Gesichtspunkt dar. Ein anderes Beispiel: Infolge der Anwendungsgesichtspunkte wird dem Umstand Rechnung getragen, dass die Zuschreibung eines Menschenrechts in gesellschaftlichen Kontexten, in welchen dieses keinerlei Anwendung finden würde, nicht sinnvoll ist. Zu denken ist hierbei beispielweise an ein Recht auf Bildung für die Ureinwohner des Amazonas. Nur unter Berücksichtigung dieser Anwendbarkeits Gesichtspunkte können also “effective, socially manageable claims on others”<sup>234</sup> formuliert werden.

---

<sup>232</sup> Vgl. Griffin (2008), S.37: “If my blood had some marvellous factor and a few drops painlessly extracted from my finger (...) could save scores of life, then, on the face of it, the personhood ground yields no right that needs to be outweighed. (...) But what happens if we up the stakes? Does my right to security of person not protect me against, say, the health authority that wants one of my kidneys?”

<sup>233</sup> Vgl. zur Überforderung von Pflichtenträgern Griffin (2008), S.98.

<sup>234</sup> Griffin (2008), S.38.

Griffins Ausführungen zu den Anwendbarkeitsgesichtspunkten sind unvollständig und unterbestimmt. Zunächst einmal ist nicht klar, ob die Anwendbarkeitskriterien universelle Geltung haben.<sup>235</sup> Griffin scheint zu meinen, dass dies der Fall ist:

“Practicalities, as I use the term, are not tied to particular times or places. They are universal, as any existence condition for rights that one has simply in virtue of being human must be.”<sup>236</sup>

Dieses Zitat widerspricht allerdings anderen Textstellen. So zum Beispiel Griffins Begründung, warum das Recht auf Meinungsfreiheit ein universelles Menschenrecht, das Recht auf Pressefreiheit hingegen ein nicht-universelles Menschenrecht darstellt.<sup>237</sup>

Die Anwendbarkeitsgesichtspunkte seien nicht in allen Gesellschaften dieselben, so Griffin in diesem Zusammenhang, und damit sei die Zuschreibung eines Rechts auf Pressefreiheit in Gesellschaften sinnlos, in welchen es kein Pressewesen gibt, weshalb dieses nicht universell gültig sei.

Zweitens bleibt mit Blick auf die Anwendbarkeitsgesichtspunkte unklar, welchen argumentativen Status sie haben. Wie Buchanan betont, ist zu bezweifeln, dass eine Berufung auf die Grenzen der menschlichen Motivation und der menschlichen Erkenntnis mit Blick auf die Bestimmung der Menschenrechte Klarheit verschaffen kann, weil keine Einigkeit darüber besteht, wo diese Grenzen verlaufen. Und selbst wenn dies der Fall wäre, bleibt drittens fraglich, ob empirische Informationen über die motivationale oder kognitive Natur des Menschen Aufschluss darüber geben können, wie viel Menschen einander schulden: Empirische Informationen über die menschliche Natur legen ganz generell nicht fest, wie weit moralische Pflichten reichen.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Vgl. hierzu auch Reidy (2014), S.56ff. und Nickel (2014a), S.189.

<sup>236</sup> Griffin (2008), S.38. Vgl. auch Griffin (2008), S.50.

<sup>237</sup> Vgl. hierzu Griffin (2008), S.38.

<sup>238</sup> Vgl. hierzu Buchanan (2010), S.696, FN 32: “Appealing to the natural cognitive and motivational limitations of humans in order to flesh out the content of human rights norms is dubious, not only because there is much controversy about what those limitations are (...) but also because even if these limitations are specific we can still ask, within the domain bounded by these limitations, how much protection for their normative agency do we owe others?”

### 12.3. Teleologische Theorie

Im Folgenden wird dargelegt, warum Griffin bei den Mischkonzeptionen eingeordnet ist, das heisst, inwiefern er instrumentelle mit intrinsischen Elementen verbindet. Dies geschieht anhand seiner Überlegungen zur Abwägbarkeit von Menschenrechten, die er in folgendem Zitat pointiert formuliert:

„The best account of human rights will make them resistant to trade-offs, but not too resistant.“<sup>239</sup>

Wie ist diese Aussage zu verstehen? Griffin beschreibt mit Blick hierauf zwei Weisen, wie das normative Handlungsvermögen aufgefasst werden kann.<sup>240</sup> Die erste Weise (1) beschreibt das normative Handlungsvermögen so, wie intrinsische Theorien die Grundlage der Menschenrechte verstehen. Die zweite Weise (2) dagegen so, wie instrumentelle Theorien dies tun. Griffin favorisiert Option (2), lässt aber Elemente intrinsischer Theorien einfließen. Betrachten wir das genauer:

- (1) Das normative Handlungsvermögen kann als etwas erachtet werden, was den Menschen einen intrinsischen Wert verleiht: Die Achtung dieses Wertes steht in keinem Verhältnis zur Beförderung des menschlichen Wohlergehens, das heisst, es kann nicht gegen andere Werte abgewogen werden, denn es gibt nichts, was dieses übertrumpfen würde. Die aus dem normativen Handlungsvermögen abgeleiteten Menschenrechte erlauben dementsprechend keine trade-offs – da Menschenrechtsverletzungen durch nichts aufgewogen werden können, sind trade-offs nie gerechtfertigt.
- (2) Das normative Handlungsvermögen erlangt seinen Wert dadurch, dass dessen Ausübung ein Mittel zur Realisierung eines guten Lebens ist: Die Beförderung (*promotion*) der drei Interessen Autonomie, Versorgung und Freiheit – deren Befriedigung Voraussetzung für die Ausübung des normativen Handlungsvermögens ist – ist deshalb wertvoll, weil dadurch das menschliche

---

<sup>239</sup> Griffin (2008), S.37.

<sup>240</sup> Vgl. hierzu Griffin (2008), insbesondere S.36f.

Wohl gefördert wird. Damit ist das normative Handlungsvermögen grundsätzlich gegen andere Werte, die Mittel zum selben Zweck darstellen – Griffin nennt in diesem Zusammenhang *accomplishment, certain kinds of understanding, deep personal relations*<sup>241</sup> – abwägbar. Demzufolge sind Menschenrechte grundsätzlich offen für trade-offs: Prinzipiell können Menschenrechtsverletzungen durch eine positive Kosten-Nutzen Bilanz gerechtfertigt sein.

Griffin favorisiert Option (2), betont allerdings, dass er hierbei eine *teleologische*, das heisst insbesondere *keine konsequentialistische* Auffassung vom normativen Handlungsvermögen im Blick hat. So zielt eine konsequentialistische Moral auf eine möglichst maximale Beförderung von verschiedenen Interessen ab. Eine teleologische Moral dagegen sieht nicht bloss die maximale Beförderung (*promotion*) von Interessen, sondern auch deren Achtung (*respect*) vor. Und hieraus folgt, dass Menschenrechte im Rahmen einer teleologischen Theorie zuweilen einem trade-off-Verbot unterliegen: Da es nicht bloss um die maximale Beförderung, sondern auch um die Achtung des normativen Handlungsvermögens geht, sind Menschenrechtsverletzungen unter Umständen auch dann nicht erlaubt, wenn hierdurch eine bessere Kosten-Nutzen Bilanz erreicht werden könnte. Ferner kann das normative Handlungsvermögen, weil wir diesem einen sehr hohen Wert zuschreiben, durch bestimmte Werte prinzipiell nicht aufgewogen werden: Abwägungen zwischen Menschenrechten und diesen Werten – die Griffin nicht weiter spezifiziert – sind nie erlaubt.

Griffins teleologische Auffassung des normativen Handlungsvermögens macht deutlich, dass er eine instrumentelle Theorie vertritt, in welche er Elemente intrinsischer Theorien einfließen lässt. So sind instrumentelle Theorien dadurch charakterisiert, dass der menschenrechtliche Schutz erstens auf das menschliche Wohlergehen gerichtet ist und, hieraus abgeleitet, zweitens, dass Menschenrechte grundsätzlich offen für trade-offs sind. Griffins Vorschlag erfüllt beide Charakteristika: Der menschenrechtliche Schutz zielt erstens auf drei Interessen ab, wobei er Interessen grundsätzlich als Dinge

---

<sup>241</sup> Griffin (2008), S.36.

beschreibt “(...) that make a human life good.”<sup>242</sup> Menschenrechte stehen dementsprechend im Dienste einer Beförderung des menschlichen Wohlergehens. Zweitens sind Menschenrechte zuweilen offen für trade-offs.

Weil das normative Handlungsvermögen respektive die Würde Griffin zufolge nicht bloss gefördert, sondern auch respektiert werden muss, nimmt er allerdings auch Elemente intrinsischer Ansätze auf: Es geht nicht bloss um die Förderung der Interessen, sondern auch um deren Achtung. Hieran wird deutlich, inwiefern er nicht mit dem *Problem der Abwägbarkeit* konfrontiert ist, obwohl er den Menschenrechten Interessen zu Grunde legt. In dieser Hinsicht beinhaltet seine Theorie ein intrinsisches Element.<sup>243</sup>

## 12.4. Zwei Einwände

Ich werde dafür argumentieren, dass das normative Handlungsvermögen als Grundlage für die Menschenrechte in zweifacher Hinsicht zu eng ist, wobei die zweite Hinsicht schwerer wiegt als die erste. So schliesst das normative Handlungsvermögen erstens eine grosse Anzahl an Personen als Menschenrechtsträger aus, mit anderen Worten, Griffins Vorschlag weist das *Träger-Problem* auf. Zweitens erfüllt Griffin die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* insofern nicht, als dass er die Menschenrechte darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten und nicht gefoltert zu werden, nicht als solche ausweisen kann. Der Grund hierfür liegt darin, dass auch seine Mischkonzeption das *Problem der Statuszuschreibung* aufweist.

### 12.4.1 Ausschluss relevanter Personengruppen (Träger-Problem)

Laut Griffin<sup>244</sup> haben weder Säuglinge, irreversibel Komatöse, demente noch schwer geistig behinderte Personen Menschenrechte, da diese das hierfür erforderliche

---

<sup>242</sup> Griffin (2008), S.57.

<sup>243</sup> Tasioulas weist darauf hin, dass es fraglich ist, ob die Achtung, die Griffin anführt, mit derjenigen gleichzusetzen ist, welche Vertreter intrinsischer Ansätze wie beispielsweise Thomas Nagel im Blick haben. So meint Griffin hiermit die Achtung *der Interessen* einer Person, Nagel dagegen meint die Achtung des *moralischen Status* der Person selbst (Vgl. hierzu Tasioulas (2010), S.676/677). In diesem Zusammenhang interessant ist auch ein Aufsatz Millers: Vgl. Miller (2014).

<sup>244</sup> Vgl. hierzu beispielsweise Griffin (2008), S.95.

normative Handlungsvermögen nicht aufweisen. Griffin meint, dass dies deshalb keine Schwierigkeit für seine Position darstelle, weil nicht alles, was aus moralischer Sicht wichtig ist, in den Bereich des menschenrechtlichen Schutzes fallen muss: Der Umstand, dass etwa demente Personen keine Menschenrechte haben, ist nicht damit gleichzusetzen, dass man mit an Demenz leidenden Personen umgehen darf, wie es einem beliebt.<sup>245</sup>

“If so much of such very great moral importance falls outside the domain of human rights, can infants, the severely mentally handicapped, and sufferers from advanced dementia not find the protection they deserve there?”<sup>246</sup>

Nichtsdestotrotz steht, so meinen viele<sup>247</sup>, der Ausschluss der oben genannten Personengruppen der weit geteilten Auffassung entgegen, dass Menschenrechte allen Menschen zukommen. Demzufolge ist Griffin nicht in der Lage, Menschenrechte in diesem Sinne als universell gültig auszuweisen. Obschon ich glaube, dass dieser Einwand berechtigt ist, werde ich nicht weiter darauf eingehen. Denn wie ich nun zeigen werde, ist Griffins Vorschlag auch dann unplausibel, wenn dieser bloss auf diejenigen Personen angewendet wird, die seines Erachtens zu den Menschenrechtsträgern zählen.

#### **12.4.2. Adäquatheitsbedingung wird nicht erfüllt**

Allen Buchanan<sup>248</sup> erhebt gegen Griffin den Einwand, dass dieser sein Hauptanliegen, den Menschenrechtsbegriff zu schärfen, nicht erfüllt. Ausgehend von Buchanans Überlegungen werde ich im Folgenden darlegen, dass Griffins Vorschlag problematisch ist, weil er zwei Rechte nicht erfasst, die in der *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* aufgeführt sind.

---

<sup>245</sup> In ähnlicher Weise argumentiert auch Wellman. Vgl. Wellman (2011), S.22.

<sup>246</sup> Griffin (2008), S.95.

<sup>247</sup> So etwa Renzo (2015), S.575ff und Crisp (2014), S.148ff.

<sup>248</sup> Vgl. Buchanan (2010), S.694-696. Raz (2010), S.325ff und Tasioulas (2010), S.659ff erheben einen ähnlichen Einwand gegen Griffin.

### **Das Recht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden**

Buchanan zufolge kann das normative Handlungsvermögen entweder so aufgefasst werden, dass sich der daraus abgeleitete menschenrechtliche Schutz auf die bloße Fähigkeit zum normativen Handlungsvermögen richtet: Menschenrechte schützen dann die Fähigkeit, ein wertvolles Leben zu wählen. Das Problem mit dieser Auffassung besteht darin, dass hiermit das Menschenrecht darauf, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht zwingend erfasst wird. So ist ein Sklave unter Umständen in der Lage, ein nach seinem Verständnis wertvolles Leben zu wählen. Wohl aus diesem Grund hat Griffin eine reichhaltigere Auslegung des normativen Handlungsvermögens im Blick. Dieser zufolge beläuft sich der menschenrechtliche Schutz nicht bloss auf die genannte Fähigkeit, sondern auch auf deren – in Grenzen – erfolgreiche Ausübung. Das bedeutet, dass unter anderem auch die Bereitstellung bestimmter Ressourcen, ein Minimum an Bildung, eine Auswahl an akzeptablen Optionen, sowie die Freiheit, diese umzusetzen, in den Schutzbereich der Menschenrechte fallen. Mit dieser reichhaltigeren Auslegung wird, so Buchanan, das Recht, nicht in Leibeigenschaft zu leben, erfasst. Allerdings ist, so Buchanan weiter, diese Auslegung mit der Schwierigkeit verbunden, dass nicht eindeutig bestimmt werden kann, welche Menschenrechte hieraus folgen. So bleibt unklar, welche und wie viele Ressourcen, welches Ausmass an Bildung oder auch welche Optionen unter den menschenrechtlichen Schutz fallen. Diese Unklarheiten stellen insbesondere für Griffin ein Problem dar, dessen Hauptanliegen darin besteht, den Menschenrechtsbegriff zu schärfen, das heisst, eindeutig festzulegen, in welchen Fällen ein Menschenrecht vorliegt und was es beinhaltet.

Griffin würde auf Buchanans Einwand wahrscheinlich antworten, dass sich der Inhalt der Rechte in diesem Fall über die Anwendbarkeitsgesichtspunkte genau festlegen lässt. Wie wir allerdings gesehen haben, sind die Anwendbarkeitsgesichtspunkte gleichfalls unklar und unterbestimmt – es ist nicht davon auszugehen, dass diese zu einer eindeutigen Inhaltsbestimmung beitragen können.<sup>249</sup> Ich möchte nicht weiter darauf eingehen, ob die Anwendbarkeitsgesichtspunkte die geforderte Leistung zu erbringen vermögen. Dies deshalb, weil ich im Folgenden darlegen werde, dass sich das Recht,

---

<sup>249</sup> In der Weise antwortet auch Buchanan auf Griffin. Vgl. hierzu Buchanan (2010), S.696f.

nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, ohnehin nicht aus dem (reichhaltigen) normativen Handlungsvermögen ableiten lässt. Mit anderen Worten: Selbst wenn sich der Inhalt der Menschenrechte über das (reichhaltige) normative Handlungsvermögen zusammen mit den Anwendbarkeitsgesichtspunkten eindeutig bestimmen liesse, schliesst Griffins Vorschlag dieses Recht nicht ein.

Dies soll anhand einer leicht modifizierten Version des Beispiels von Peter Schaber, welches weiter oben im Rahmen der Zurückweisung von Bedürfniskonzeptionen ins Feld geführt wurde<sup>250</sup>, deutlich gemacht werden. Das Beispiel beschreibt einen Sklavenhalter, welcher sehr wohlwollend mit seinen Leibeigenen umgeht. So stellt er ihnen ein Minimum an materiellen Ressourcen bereit, gewährt ihnen ein bestimmtes Mass an Bildung und gesteht ihnen darüber hinaus einen gewissen Grad an Autonomie zu, indem sie ungehindert zwischen akzeptablen Optionen wählen können. Die Sklaven im beschriebenen Beispiel sind dementsprechend in der Lage, selbst das reichhaltigere Handlungsvermögen auszuüben: Sie können ein für sich wertvolles Leben wählen und dieses auch verfolgen. Dennoch liegt eine Menschenrechtsverletzung vor. Mit anderen Worten: Selbst aus dem reichhaltigen Handlungsvermögen kann das Recht, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, nicht abgeleitet werden, weshalb Griffins Vorschlag die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht erfüllt.

### **Das Recht darauf, nicht gefoltert zu werden**

Auch Tasioulas erhebt den Einwand, dass Griffin bestimmte Menschenrechte nicht als solche ausweisen kann. Tasioulas veranschaulicht dies anhand des Menschenrechts darauf, nicht gefoltert zu werden. Sein Beispiel soll dabei zeigen, dass dieses unter anderem auch vom Interesse, keine Schmerzen zu erleiden, abgeleitet ist.<sup>251</sup>

Das Beispiel beschreibt eine Person C, welcher für kurze Zeit gegen ihren Willen entsetzliche Schmerzen zugefügt werden. Daraufhin werden C's Erinnerungen an den Übergriff vollständig ausgelöscht. Tasioulas zufolge liegt hier eine Menschenrechtsverletzung vor, die nicht auf das Untergraben der normativen

---

<sup>250</sup> Vgl. Kapitel 7 der vorliegenden Arbeit.

<sup>251</sup> Vgl. hierzu Tasioulas (2010), S.665.



Handlungsfähigkeit von C zurückzuführen ist: Durch das Zufügen von entsetzlichen Schmerzen, an die sich C nicht mehr erinnern kann, wird C's Fähigkeit, ein nach ihrem Verständnis wertvolles Leben zu wählen und zu verfolgen, nicht zerstört.

Tasioulas' Beispiel macht deutlich, dass zumindest nicht alle Fälle von Folter aus dem normativen Handlungsvermögen abgeleitet werden können. Ich führe das Beispiel nicht deshalb an, weil ich Tasioulas' Einschätzung teile, dass das Interesse, keine Schmerzen zu erleiden, die Grundlage für bestimmte Menschenrechte darstellt. Vielmehr führe ich es deshalb an, weil anhand von diesem dargelegt werden kann, dass das normative Handlungsvermögen ein weiteres Menschenrecht nicht erfasst, das im Rahmen der *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* aufgeführt ist.<sup>252</sup>

Insbesondere die Erläuterungen hinsichtlich des Rechts, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, machen deutlich, dass Griffins Vorschlag das *Problem der Statuszuschreibung* aufweist. So beschreibt das Beispiel des wohlwollenden Sklavenhalters eine Menschenrechtsverletzung, bei welcher keines der drei Interessen, die Griffin den Menschenrechten zu Grunde legt, verletzt wird. Die Menschenrechtsverletzung liegt vielmehr deshalb vor, weil der moralische Status der Leibeigenen verletzt wird.

---

<sup>252</sup> Auch Roger Crisp formuliert ein Beispiel, welches belegt, dass das normative Handlungsvermögen das Recht darauf, nicht gefoltert zu werden, nicht adäquat erfassen kann. Vgl. hierzu Crisp (2014), S.149/150.

## 13. John Tasioulas' Mischkonzeption

### 13.1. Universelle, objektive, verpflichtende Interessen

Auch Tasioulas vertritt eine Mischkonzeption. Im Gegensatz zu Griffin basieren die Menschenrechte ihm zufolge allerdings auf zwei voneinander unabhängigen Begründungselementen – Menschenwürde und Interessen – wobei er die beiden Elemente als gleich wichtig erachtet.<sup>253</sup> Darüber hinaus vertritt Tasioulas hinsichtlich des Begründungselements der Interessen im Gegensatz zu Griffin einen pluralistischen Ansatz: Menschenrechten liegen nicht bloss drei, sondern eine Vielzahl an Interessen zu Grunde. Im vorliegenden Abschnitt wird erläutert, welche Interessen Tasioulas hierbei im Blick hat.

Tasioulas beschreibt Interessen zunächst einmal als Dinge, die dem menschlichen Wohlergehen zuträglich sind – Dinge, welche die Qualität eines menschlichen Lebens verbessern:

„Something is an interest of a person if its fulfilment enhances an aspect of their well-being; in other words, it makes that person's life better in some respect (...).“<sup>254</sup>

Da offensichtlich nicht alle Interessen als Grundlage der Menschenrechte in Frage kommen – zu denken ist hierbei an den im Rahmen der Bedürfniskonzeptionen beschriebenen Fall von Hannes, für dessen Wohlergehen es zuträglich wäre, Multimillionär zu sein – schränkt Tasioulas die Interessen in dreifacher Hinsicht ein. Die Interessen müssen zunächst einmal *universell* und *objektiv* sein. Das heisst, sie kommen erstens jeder Person qua ihres Menschseins zu. Dies gilt zweites unabhängig davon, ob die Person diese selbst als ihre Interessen betrachtet oder nicht. Tasioulas führt als Beispiele universeller, objektiver Interessen “(...) knowledge, friendship, play, and achievement (...)”<sup>255</sup> an.

---

<sup>253</sup> Vgl. hierzu Tasioulas (2015), S.53/54.

<sup>254</sup> Tasioulas (2015), S.51.

<sup>255</sup> Vgl. Tasioulas (2012), S.11.

Weil Menschenrechte immer mit einer Pflicht verbunden sind, muss es darüber hinaus möglich sein, einem universellen, objektiven Interesse eine Pflicht gegenüberzustellen, damit dieses als Grundlage für ein Menschenrecht in Frage kommt. Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang an die Ausführungen von David Miller: Das Interesse nach partnerschaftlicher Liebe ist wohl universell und objektiv, kann aber, da eine entsprechende Pflicht nicht erzwungen werden kann, nicht in ein Menschenrecht übersetzt werden. Tasioulas formuliert in diesem Zusammenhang zwei Bedingungen:

- 1) Es muss möglich sein, das vorliegende Interesse zu befriedigen. So kann beispielsweise das Interesse an einer Therapie, die noch nicht erforscht ist, nicht befriedigt werden, das heisst, eine entsprechende Pflicht kann niemandem auferlegt werden. Dementsprechend kann das Interesse an der genannten Therapie nicht in ein Menschenrecht übersetzt werden.
- 2) Zweitens kann aus einem Interesse keine Pflicht abgeleitet werden, wenn diese zu einer Überforderung der Pflichtenträger führen würde. Zu denken ist hierbei beispielsweise an eine Pflicht, allen Menschen einen möglichst hohen Gesundheitsstandard zu garantieren. Obschon wohl ein objektives, universelles Interesse vorliegt, würde dessen Umsetzung zur Überforderung der Pflichtenträger führen.

Sind die drei Bedingungen *universell*, *objektiv* und *verpflichtend* erfüllt (fortan: Drei-Punkte-Schema), liegt Tasioulas zufolge ein Menschenrecht vor. So bezeichnet Tasioulas das Drei-Punkte-Schema als „the basic argument for establishing the existence of a human right.“<sup>256</sup> Wenn im Folgenden von „Interessen“ die Rede ist, sind immer Interessen gemeint, welche die drei Bedingungen – *universell*, *objektiv* und *verpflichtend* – erfüllen.

Demzufolge leistet das Begründungselement der Interessen zweierlei: Wie wir oben gesehen haben, hängt das Vorliegen einer Pflicht von den Interessen ab. Darüber hinaus

---

<sup>256</sup> Tasioulas (2015), S.50.

legen die Interessen auch den Inhalt der Menschenrechte fest. So basiert beispielsweise das Recht, nicht gefoltert zu werden, auf den Interessen, keine Schmerzen zu erleiden, von mentaler und physischer Gesundheit zu sein, emotionale Bindungen zu anderen einzugehen und seine Autonomie auszuüben.<sup>257</sup> Oder, um zwei weitere Beispiele zu nennen, das Menschenrecht auf Bildung folgt unter anderem aus dem Interesse nach Wissen oder dasjenige auf Arbeit unter anderem aus dem Interesse, sich selbst verwirklichen zu können.<sup>258</sup>

Die Ähnlichkeiten von Tasioulas' Ausführungen zu Interessen, die als Grundlage der Menschenrechte in Frage kommen, mit denjenigen von David Miller und Gillian Brock dazu, welche Grundbedürfnisse hierfür in Frage kommen, sind offensichtlich. So charakterisieren beide die Interessen respektive Grundbedürfnisse als Dinge, die *allen* Menschen (universell) *als Menschen* (objektiv) zukommen und die dem menschlichen Wohl zuträglich sind. Darüber hinaus formulieren Tasioulas, Brock und Miller fast identische Bedingungen dafür, wann einem Interesse respektive Grundbedürfnis eine Pflicht gegenübergestellt werden kann und dementsprechend ein Menschenrecht daraus abgeleitet werden kann. Wie Tasioulas betont, besteht der Unterschied zwischen einer Grundbedürfniskonzeption und einem pluralistischen Ansatz allein darin, dass mehr Interessen als Grundbedürfnisse als Grundlage der Menschenrechte in Frage kommen.<sup>259</sup> Ich werde nicht darauf eingehen, weshalb sich das gemäss Tasioulas so verhält, obschon die Auswahlkriterien scheinbar dieselben sind. Mit Blick auf die im Anschluss formulierte Kritik sind nämlich bloss die genannten Gemeinsamkeiten – insbesondere die Fokussierung auf das menschliche Wohlergehen – relevant.

---

<sup>257</sup> Vgl. hierzu Tasioulas (2012), S.13 und Tasioulas (2015), S.46.

<sup>258</sup> Vgl. hierzu Tasioulas (2015), S.67.

<sup>259</sup> Vgl. z.B. Tasioulas (2012) und Tasioulas (2015).

## 13.2. Würde als zweites Begründungselement: Trade-off Verbot

Das von Tasioulas ins Feld geführte Drei-Punkte-Schema erweckt den Eindruck, als würde es alleine ausreichen, um die Menschenrechte zu begründen. Weshalb legt also Tasioulas den Menschenrechten noch ein weiteres Begründungselement – die Menschenwürde – zu Grunde? Mit anderen Worten: Weshalb vertritt er nicht einen rein pluralistischen Ansatz?

Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst, was Tasioulas unter „Menschenwürde“ versteht. Er beschreibt seine Würdekonzption als “(...) human nature conception of human dignity, insofar as it grounds the value of human dignity in the characteristic elements that constitute human nature”.<sup>260</sup> Die Würde kommt den Menschen mithin aufgrund von typisch menschlichen Eigenschaften zu. Tasioulas zufolge sind diese Eigenschaften unerschöpflich (*inexhaustible*) und schwer fassbar (*elusive*). Er listet in diesem Zusammenhang unter anderem folgenden Charakteristika auf: Eine bestimmte Körperform; eine bestimmte Lebensspanne; die Fähigkeit, sich fortzupflanzen; bestimmte psychologische Kapazitäten wie Rationalität, Erinnerungsvermögen, Selbstbewusstsein, Urteilsvermögen, Wahrnehmung, Erkenntnis und das Vermögen, den eigenen Urteilen und Erkenntnissen entsprechend handeln zu können.<sup>261</sup>

Die aus den spezifisch menschlichen Eigenschaften abgeleitete Würde kommt Tasioulas zufolge erstens allen Menschen jederzeit gleichermassen zu: Sie kann weder erworben, vermindert, vergrößert noch zerstört werden. Darüber hinaus haben alle Würdeträger denselben moralischen Status, aufgrund dessen sie alle dieselbe moralische Berücksichtigung verdienen:

“[Dignity; Anmerkung A.R.] consists in an equality of basic *moral* status among human beings, affirming a fundamental level of moral regard at which they enjoy an equal importance as human beings.”<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Tasioulas (2015), S.54.

<sup>261</sup> Vgl. Tasioulas (2015), S.54.

<sup>262</sup> Tasioulas (2015), S.54.

Die Würde verleiht dabei nach Tasioulas den Menschen einen intrinsischen, das heisst nicht-instrumentellen Wert: Würdeträger haben einen Wert unabhängig davon, ob sie für andere Wesen wertvoll sind. Offensichtlich bleiben in Tasioulas' Würdekonzption einige Frage offen. So zum Beispiel, ob sich aus der menschlichen Natur, so wie er sie beschreibt, die Würde insofern ableiten lässt, als sie den Menschen einen intrinsischen Wert verleiht. Ich werde auf diese Schwierigkeiten nicht näher eingehen. Denn für vorliegende Zwecke relevant ist lediglich, dass Tasioulas zufolge die Interessen von Würdeträgern nicht gegen die Interessen von anderen Würdeträgern abgewogen werden können. Damit erlauben die Menschenrechte, die auf der Würde und verschiedenen Interessen basieren, keine trade-offs:

“If human beings matter in themselves, as sources of ultimate moral concern, each potentially with their own life to lead, then it is a travesty simply to “detach” their interests from them with a view to maximizing the overall fulfilment of interests across persons.”<sup>263</sup>

Hier wird die Verknüpfung von Elementen intrinsischer mit Elementen instrumenteller Theorien deutlich: Die Menschenrechte basieren auf Interessen, denn sie haben die Funktion, das menschliche Wohlergehen zu schützen. Weil diese Rechte allerdings genau so auf der menschlichen Würde basieren, erlauben sie keine trade-offs: Der intrinsische Wert, der allen Würdeträgern zukommt, kann durch nichts aufgewogen und entsprechend nicht durch eine positive Kosten-Nutzen Bilanz gerechtfertigt werden. Gemäss Tasioulas liegt folglich im Hinblick auf Menschenrechte dann eine Würdeverletzung vor, wenn Interessen von Würdeträgern gegeneinander abgewogen werden.

Die in der Einleitung angesprochene Attraktivität von Mischkonzeptionen wird besonders bei Tasioulas deutlich: So scheint er weder mit den Kernproblemen von rein instrumentellen Interessenskonzeptionen noch mit den Kernproblemen von rein intrinsischen Würdekonzptionen konfrontiert zu sein. Im Gegensatz zu reinen

---

<sup>263</sup> Tasioulas (2015), S.55.

Interesstheorien erlauben Menschenrechte seiner Mischkonzeption folgend keine trade-offs – das heisst, seine Konzeption weist das *Problem der Abwägbarkeit* nicht auf. Darüber hinaus basieren diese Rechte auf der Menschenwürde, weshalb man meinen könnte, dass sie Personen den geforderten moralischen Status zuschreiben: Zumindest auf den ersten Blick weist seine Konzeption das *Problem der Statuszuschreibung* nicht auf. Im Gegensatz zu reinen Würdekonzeptionen ermöglichen dagegen die Interessen, den Inhalt insbesondere auch von positiven Menschenrechten relativ einfach und eindeutig zu bestimmen, und darüber hinaus zählen auch schwer geistig behinderte und demente Personen zu den Menschenrechtsträgern, da auch diese zumindest bestimmte Interessen haben.

Trotz der Anfangsplausibilität, die der Mischkonzeption von Tasioulas damit zukommt, versuche ich im nächsten Abschnitt darzulegen, dass sein Vorschlag entgegen dem ersten Anschein letztlich doch das *Problem der Statuszuschreibung* aufweist und deshalb nicht überzeugen kann.

### **13.3. Die Würde übernimmt keine Begründungsleistung**

Mein Einwand gegen Tasioulas lautet, dass die Würde bei ihm keinerlei Begründungsleistung erbringt, weshalb die geforderte Zuschreibung eines moralischen Status ebenso nicht erfolgt. Inwiefern dies der Fall ist, werde ich anhand des Rechts, nicht in Leibeigenschaft gehalten zu werden, illustrieren. Ausgangspunkt meiner Kritik ist der Einwand, den ich weiter oben gegen die Grundbedürfniskonzeptionen von Brock und Miller vorgebracht habe. Dort habe ich dafür argumentiert, dass die Funktion der Menschenrechte nicht darin besteht, den Menschen ein bestimmtes Mass an Wohlergehen zu sichern, sondern darin, ihnen eine bestimmte Behandlung zuzusprechen, die sie von anderen einfordern können. Menschenrechtsverletzungen sind demnach nicht deshalb falsch, weil sie das gute Leben von Menschen beeinträchtigen, sondern weil sie dem moralischen Status von Menschen nicht Rechnung tragen.

Zunächst einmal ist Tasioulas deshalb mit demselben Einwand konfrontiert wie Brock und Miller, weil Interessen in relevanter Hinsicht mit Grundbedürfnissen

übereinstimmen: Tasioulas beschreibt sie als Dinge, die dem menschlichen Wohlergehen zuträglich sind – Dinge, welche die Qualität eines menschlichen Lebens verbessern. Dementsprechend begründet er die Menschenrechte im menschlichen Wohlergehen. So ist ihm zufolge beispielsweise die Folter deshalb falsch, weil sie eine Vielzahl an menschlichen Interessen verletzt, das heisst, das Wohlergehen des Folteropfers beeinträchtigt und dieses insofern schädigt:

“The human right not to be tortured, one might plausibly think, owes its existence to the way in which torture imperils a plurality of human interests. Victims of torture not only suffer excruciating pain, their physical and mental health is threatened, as is their capacity to form intimate relationships based on trust, all this in addition to the way that torture attacks their autonomy and liberty (...). And, arguably, the same is true of other human rights: a plurality of universal human interests explains their existence.”<sup>264</sup>

Tasioulas würde auf diesen Einwand vermutlich antworten, dass ich das zweite Begründungselement, die Menschenwürde, nicht berücksichtigt habe. Ich glaube allerdings nicht, dass der Einwand durch das Berücksichtigen der Menschenwürde, wie diese von Tasioulas charakterisiert wird, entkräftet wird. So müsste die Würde hierfür mit Blick auf die Menschenrechte eine Begründungsleistung erbringen, das heisst, sie müsste mit berechtigten Ansprüchen verbunden sein. Das ist aber nicht der Fall. Tasioulas zufolge verleiht Würde menschlichen Wesen einen intrinsischen Wert und sorgt infolgedessen bloss dafür, dass die Menschenrechte keine trade-offs erlauben. Weder folgen aus der Würde einzelne Menschenrechte, noch ist diese mit berechtigten Ansprüchen verbunden. Mit anderen Worten: Die Würde übernimmt keinerlei Begründungsleistung.

Dass der hier vorgebrachte Einwand durch den Einbezug der Würde nicht entkräftet wird, zeigt sich unter anderem auch daran, wie Tasioulas seinen Ansatz von Bedürfniskonzeptionen abgrenzt. So ist sein Ansatz diesen alleine deshalb überlegen<sup>265</sup>, weil er ein breiteres Verständnis des menschlichen Wohlergehens vorsieht: Im Unterschied zu Bedürfniskonzeptionen könne er deshalb zentrale Menschenrechte als

---

<sup>264</sup> Tasioulas (2012), S.13.

<sup>265</sup> Vgl. hierzu Tasioulas (2015), S.63-70.



solche ausweisen, da Interessen eine breitere Basis zur Begründung der Menschenrechte bieten als Grundbedürfnisse:

“The pluralist’s basic schema for grounding human rights, by contrast, allows greater scope (...) by lifting the embargo on invoking interests that are not basic needs.”<sup>266</sup>

In seiner Argumentation für die Überlegenheit seiner Konzeption gegenüber Bedürfniskonzeptionen spielt die Würde – verstanden als Begründungselement – mitunter keine Rolle. Relevant ist bloss, dass mehr Interessen als Grundbedürfnisse zur Verfügung stehen. Wenn dies allerdings der einzige Unterschied zwischen seinem Ansatz und Bedürfniskonzeptionen ist, dann trifft ihn der hier gegen Bedürfniskonzeptionen vorgebrachte Einwand in gleicher Weise. Denn es ist mit Blick auf diesen Einwand nicht relevant, ob Tasioulas eine andere, breitere Form des Wohlergehens im Blick hat. Vielmehr wäre es erforderlich, dass die Würde bei der Begründung von Menschenrechten insofern eine Rolle spielt, als dass auch aus ihr Menschenrechte folgen, respektive, als dass mit ihr bestimmte Ansprüche verbunden sind. Dies ist aber nicht der Fall. Die Würde begründet die Menschenrechte nicht; sie sorgt bloss dafür, dass diese Rechte immun gegen trade-offs sind.

Obige Ausführungen können wiederum am Beispiel des wohlwollenden Sklavenhalters verdeutlicht werden. Auch Tasioulas ist nicht in der Lage, diesen Fall als Menschenrechtsverletzung auszuweisen: So folgen ihm zufolge Menschenrechte aus verschiedenen Interessen, wobei die Würde dafür sorgt, dass diese Interessen nicht gegeneinander abgewogen werden dürfen. Hiervon wird der oben beschriebene Fall nicht erfasst: Da keine Interessen verletzt werden, liegt Tasioulas’ Vorschlag folgend keine Menschenrechtsverletzung vor.

Ebenso wie Griffin weist also auch Tasioulas’ Position das *Problem der Statuszuschreibung* auf und erfüllt insofern die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht.

---

<sup>266</sup> Tasioulas (2015), S.67.

### 13.4. Die Probleme von Mischkonzeptionen

Ich habe herausgearbeitet, inwiefern die Vorschläge von Griffin und Tasioulas Mischkonzeptionen darstellen und diskutiert, was diese zu leisten vermögen. Dabei habe ich dargelegt, dass insbesondere Tasioulas aber auch Griffin plausibel nachweisen, weshalb Menschenrechte nicht offen für trade-offs sind: Obwohl sie diese Rechte in interpersonell abwägbaren Interessen begründen, sind sie nicht mit dem *Problem der Abwägbarkeit* konfrontiert. Allerdings, so habe ich darzulegen versucht, erfüllen beide die *Adäquatheitsbedingung der minimalen Übereinstimmung* nicht. Der Grund hierfür besteht bei beiden Theorien darin, dass sie das *Problem der Statuszuweisung* aufweisen und damit – wie rein instrumentelle Theorien – die Kernidee der Menschenrechte nicht erfassen.

Weil in der vorliegenden Arbeit das *Problem der Statuszuweisung* – und nicht das *Problem der Abwägbarkeit* – als das zentrale Problem instrumenteller Theorien herausgearbeitet wurde, haben sich die Mischkonzeptionen von Griffin und Tasioulas als wenig gewinnbringend erwiesen.

## 14. Zusammenfassung und Ausblick

In dieser Arbeit wurde die Frage untersucht, ob und inwiefern sich die Menschenrechte moralphilosophisch begründen lassen. Dabei wurde anhand einschlägiger Positionen zur Begründung der Menschenrechte ein systematischer Überblick über die Debatte und die wichtigsten Probleme der verschiedenen Ansätze gegeben. Ausgehend von der Position Richard Rortys, der keine Begründung vorsieht, sowie der Position von Charles Beitz, der eine praktische Konzeption vertritt, wurde dafür argumentiert, dass eine moralische Konzeption vertreten werden sollte – eine Konzeption also, welche moralische Gründe für die Existenz und den Inhalt der Menschenrechte vorbringt. Die Auseinandersetzung mit solchen Konzeptionen stand dementsprechend im Mittelpunkt meiner Ausführungen. Dabei habe ich eine Einteilung in drei Gruppen vorgenommen: Bedürfniskonzeptionen (a), Würdekonzeptionen (b) und Mischkonzeptionen (c). Das wichtigste systematische Ergebnis stellt dabei die Herausarbeitung der jeweiligen Kernprobleme der Gruppen a) und b) dar, die basierend auf Nagels Abgrenzung von intrinsischen und instrumentellen Theorien vorgenommen wurde.

Mit Blick auf instrumentelle Theorien (Gruppe a)) ist insbesondere von Bedeutung, dass diese nicht in der Lage sind, die Kernfunktion von Menschenrechten zu erfassen. So verbinden diese Menschenrechte nicht mit einem fundamentalen moralischen Status, welcher den Menschen eine bestimmte Behandlung zusichert (*Problem der Statuszuschreibung*). Nagel verweist mit Blick auf instrumentelle Theorien des Weiteren auf das *Problem der Abwägbarkeit* – ich habe offen gelassen, ob instrumentelle Theorien dieses Problem zwangsläufig aufweisen, und erachte dieses Problem auch als weniger zentral.

Intrinsische Theorien (Gruppe b)) sind mit den beiden genannten Problemen nicht konfrontiert, weil die Zuschreibung eines fundamentalen moralischen Status gerade deren zentrale Idee ist und allgemein davon ausgegangen wird, dass sich dieser Status nicht gegen andere Werte abwägen lässt. Allerdings stellt sich bei intrinsischen Theorien das Problem, dass sich insbesondere positive Rechte nicht von diesem Status ableiten lassen (*Skopus-Problem*). Darüber hinaus weisen intrinsische Ansätze das *Träger-Problem* auf: Da einige Menschen – so etwa geistig behinderte und demente

Personen – den geforderten Status nicht (mehr) aufweisen, zählen diese nicht zu den Menschenrechtsträgern.

Instrumentelle Theorien haben mit dem *Skopus*- und dem *Trägerproblem* für sich genommen zumindest weniger grosse Schwierigkeiten als intrinsische Theorien: So ist durchaus ein Zusammenhang zwischen den Dingen, die von positiven Menschenrechten geschützt werden, und Interessen respektive Grundbedürfnissen erkennbar. Darüber hinaus haben auch Säuglinge, schwer geistig behinderte oder demente Personen zumindest bestimmte Interessen und Grundbedürfnisse, weshalb diese zu den Menschenrechtsträgern gezählt werden können. Da allerdings instrumentelle Theorien dem Kerngedanken der Menschenrechte – der Zuschreibung eines fundamentalen moralischen Status – nicht gerecht werden, sind diese ungeachtet dieser Vorteile zurückzuweisen.

Die Gegenüberstellung dieser Probleme führte mich dazu, die Mischkonzeptionen von Griffin und Tasioulas, welche Elemente intrinsischer und instrumenteller Theorien verbinden, in den Blick zu nehmen. Insbesondere Tasioulas hat mit dem *Skopus*- und dem *Trägerproblem* keine Schwierigkeiten. Allerdings weisen bei genauerem Hinsehen beide Ansätze das *Problem der Statuszuschreibung* auf und können deshalb auch nicht überzeugen. Sowohl bei Tasioulas als auch bei Griffin beläuft sich mithin das intrinsische Element darauf, dass Menschenrechte immun gegen trade-offs sind, das heisst, beide sind nicht mit dem – weniger zentralen – *Problem der Abwägbarkeit* instrumenteller Theorien konfrontiert.

Trotz meiner Kritik an den Mischkonzeptionen glaube ich, dass Konzeptionen dieser Art Potential haben. Nur müsste eine überzeugende Mischkonzeption weniger im Hinblick auf das *Problem der Abwägbarkeit* formuliert werden, sondern vielmehr der Kernidee intrinsischer Ansätze, dass Menschenrechte einen fundamentalen moralischen Status sichern, Rechnung tragen.

## Literaturverzeichnis

- Adams, Elie Maynard (1980): *Gewirth on Reason and Morality*. In: *The Review of Metaphysics*, 33:3, S. 579-592.
- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 (AEMR):  
Deutsch: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger>  
(letzter Zugriff: 16. Juli 2015)  
Englisch: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/b1udhr.htm>  
(letzter Zugriff: 16. Juli 2015)
- Balzer, Phillip/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (1998): *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur: Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*. Freiburg am Breisgau.
- Barry, Brian (1989): *Theories of Justice*. Berkley.
- Beitz, Charles R. (2009): *The Idea of Human Rights*. Oxford.
  - (2013): *Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?* In: *Philosophy and Public Affairs*, 41:3, S. 259-290.
- Beyleveld, Deryck (1991): *The Dialectical Necessity of Morality. An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*. Chicago/London.
- Bittner, Rüdiger (1983): *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg/München.
- Boylan, Michael (1999): *Introduction*. In: Boylan, Michael (Hrsg.): *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*. Maryland. S.1-11.
- Brock, Gillian (2005): *Needs and Global Justice*. In: Reader, Soran (Hrsg.): *The Philosophy of Need*. Cambridge. S.51-72.
  - (2008): *What do we owe others as a matter of global justice and does national membership matter?* In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11:4, S.433-448.
  - (2009a): *Concerns about Global Justice: a response to critics*. In: *Journal of Global Ethics*, 5:3, S.269-280.
  - (2009b): *Global Justice. A Cosmopolitan Account*. Oxford/New York.

- Buchanan, Allen (2010): *The Egalitarianism of Human Rights*. In: *Ethics*, 120:4, S.679-710.
- Crisp, Roger (2014): *Griffin on Human Rights: Form and Substance*. In: Crisp, Roger (Hrsg.): *Griffin on Human Rights*. Oxford. S.142-152.
- Cruft, Rowan (2015): *From a Good Life to Human Rights: Some Complications*. In: Cruft, Rowan/Liao, Matthew S./Renzo, Massimo (Hrsg.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford. S.101-117.
- Dimock, Wai Chee (2012): *High and Low*. In: Waldron, Jeremy (Hrsg.): *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford. S.119-129.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/ Werner, Micha H. (Hrsg.) (2. Auflage, 2006): *Handbuch Ethik*. Stuttgart.
- Etinson, Adam Daniel (2010): *To be or not to be: Charles Beitz on the Philosophy of Human Rights*. In: *Res Publica*, 16, S.441-448.
- Feinberg, Joel (1970): *The Nature and Value of Rights*. In: *The Journal of Value Inquiry*, 4:4, S.243-257.
- Frohlich, Norman/ Oppenheimer, Joe (1992): *Choosing Justice: An Experimental Approach to Ethical Theory*. Berkeley/Los Angeles.
- Genfer Konventionen:  
[https://www.google.ch/search?q=Genfer+Konvention&ie=utf-8&oe=utf-8&gws\\_rd=cr&ei=-1YVVciNCIy3UZT5g6AP#q=geneva+convention+pdf](https://www.google.ch/search?q=Genfer+Konvention&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=-1YVVciNCIy3UZT5g6AP#q=geneva+convention+pdf)  
 (letzter Zugriff 27. März 2015)
- Gewirth, Alan (1978): *Reason and Morality*. Chicago /London.
- (1982a): *Human Rights. Essays on Justification and Applications*. Chicago/London.
- (1982b): *Why Agents Must Claim Rights: A Reply*. In: *The Journal of Philosophy*, 79:7, S.403-410.
- (1992): *Human Dignity as the Basis of Rights*. In: Meyer, Michael J./ Parent, William A. (Hrsg.): *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*. Ithaca/London. S.10-28.
- (1996): *The Community of Rights*. Chicago.
- Griffin, James (2008): *On Human Rights*. Oxford.
- (2001): *First Steps in an Account of Human Rights*. In: *European Journal of Philosophy*, 9:3, S.306-327.

- Hahn, Henning (2012): *Justifying Feasibility Constraints on Human Rights*. In: Ethical Theory and Moral Practice, 15, S.143-157.
- Herzog, Don (2012): *Aristocratic Dignity?* In: Waldron, Jeremy (Hrsg.) *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford. S.99-119.
- Hooker, Brad (2008): *Fairness, Needs, and Desert*. In: Kramer, Matthew H. /Grant, Claire/Colburn, Ben/Hatzistavrou, Antony (Hrsg.): *The Legacy of H. L. A. Hart: Legal, Political, and Moral Philosophy*. Oxford. S.181-199.
- International Covenant on Civil and Political Rights:  
<https://cil.nus.edu.sg/1966/1966-international-covenant-on-civil-and-political-rights-iccpr/>  
 (letzter Zugriff: 03. Januar 2017)
- International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights:  
<http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>  
 (letzter Zugriff: 03. Januar 2017)
- Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte:  
<https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19660262/>  
 (letzter Zugriff: 1. August 2015)
- Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte:  
<https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19660259/>  
 (letzter Zugriff: 1. August 2015)
- Kamm, Frances Myrna (1992): *Non-Consequentialism, the Person as and End-in-Itself, and the Significance of Status*. Philosophy and Public Affairs, 21:4, S.354-389.
- Kettner, Matthias (2001): *Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik*. In: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/ Zill, Rüdiger (Hrsg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*. Frankfurt am Main. S.201-228.
- Killmister, Suzy (2010): *Dignity: not such a useless concept*. In: Journal of Medical Ethics, 36, S.160-164.
- Kutschera von, Franz (1995): *Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Hare, Gewirth*. In: Fehige, Christoph/Meggler, Georg: *Zum moralischen Denken*. Frankfurt am Main. S.54-76.

- Macklin, Ruth (2003): *Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy.* In: British Medical Journal, 327, S.1419-1420.
- Miller, David (1999a): *Justice and Global Inequality.* In: Hurrell, Andrew/Woods, Ngaire (Hrsg.): *Inequality, Globalization, and World Politics.* Oxford. S.187-211.
- (1999b): *Principles of Social Justice.* Cambridge.
- (2007a): *National Responsibility and Global Justice.* Oxford
- (2007b): *Wer ist für die globale Armut verantwortlich?* In: Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hrsg.): *Weltarmut und Ethik.* Paderborn. S.153-171.
- (2008): *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit.* Aus dem Englischen von Ulrike Berger. Frankfurt am Main.
- (2009): *'A spoonful of sugar helps the medicine go down': Gillian Brock on global justice.* In: Journal of Global Ethics, 5:3, S.253-259.
- (2014): *Personhood versus Human Needs as Grounds for Human Rights.* In: Crisp, Roger (Hrsg.): *Griffin on Human Rights.* Oxford. S.152-170.
- Nagel, Thomas (1994): *La valeur de l'inviolabilité.* In: Revue de métaphysique et de morale, 99, S.149-166.
- (1995): *Personal Rights and Public Space.* In: Philosophy & Public Affairs, 24:2, S.83-107.
- Nickel, James W. (2014a): *Griffin on Human Rights to Liberty.* In: Crisp, Roger (Hrsg.): *Griffin on Human Rights.* Oxford. S.185-206.
- (2014b): *Human Rights.* In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
<http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>  
 (Letzter Zugriff 11. Februar 2015)
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice.* Cambridge.
- (1999): *The Law of Peoples.* Cambridge.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom.* Oxford.
- (1991): *Free Expression and Personal Identification.* In: Oxford Journal of Legal Studies, 11:3, S.303-324.
- (2010): *Human Rights without Foundations.* In: Besson, Samantha/Tasioulas, John (Hrsg.): *The Philosophy of International Law.* Oxford. S.321-338.



- Regan, Donald (1999): *Gewirth on Necessary Goods: What is the Agent Committed to Valuing?* In: Boylan, Michael (Hrsg.): *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*. Maryland. S.45-70.
- Reidy, David A. (2014): *When the Good Alone isn't Good Enough*. In: Crisp, Roger (Hrsg.): *Griffin on Human Rights*. Oxford. S.46-77.
- Renzo, Massimo (2015): *Human Needs, Human Rights*. In: Cruft, Rowan/Liao, Matthew S./Renzo, Massimo (Hrsg.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford. S.570 -587.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main.
- (1996): *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*. In: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hrsg.): *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt am Main. S.144-170.
- (1998): *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*. In: Rorty, Richard: *Truth and Progress*. Cambridge. S.167-185.
- (2001): *Erwiderung auf Matthias Kettner*. In: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/ Zill, Rüdiger (Hrsg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*. Frankfurt am Main. S.229-234.
- Rosen, Michael (2012): *Dignity Past and Present*. In: Waldron, Jeremy (Hrsg.): *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford. S.79-98.
- Schaber, Peter (2011a): *Human rights without foundations?* In: Ernst, Gerhard; Heilinger, Jan-Christoph. *The philosophy of human rights: contemporary controversies*. Berlin. S. 61-72.
- (2011b): *Menschenrechte und Grundbedürfnisse*. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 19, S.163-176.
- (2012): *Menschenwürde*. Stuttgart.
- Schäfer, Brian (2005): *Human Rights: Problems with the Foundationless Approach*. In: *Social Theory and Practice*, 31:1, S.27-50.
- Schmitz, Barbara (2007): *Bedürfnisse und globale Gerechtigkeit*. In: Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hrsg.): *Weltarmut und Ethik*, Paderborn. S.247-266.
- Schroeder, Doris (2012): *Human Rights and Human Dignity. An Appeal to Separate the Conjoined Twins*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, 15:3, S.323-335.

- Schweizerisches Zivilgesetzbuch (ZGB):  
[http://www.google.ch/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.admin.ch%2Fch%2Fd%2Fsr%2F2%2F210.de.pdf&ei=zYwjVbGdOMG5sQH0l0LADQ&usg=AFQjCNFFzCgOV3Du--hmJNNiSSYq5pGpuA&sig2=kSCuvYUUtPJzFlwSEJ\\_ydg&bvm=bv.89947451,d.bGg](http://www.google.ch/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.admin.ch%2Fch%2Fd%2Fsr%2F2%2F210.de.pdf&ei=zYwjVbGdOMG5sQH0l0LADQ&usg=AFQjCNFFzCgOV3Du--hmJNNiSSYq5pGpuA&sig2=kSCuvYUUtPJzFlwSEJ_ydg&bvm=bv.89947451,d.bGg)  
 (letzter Zugriff: 7. April 2015).
- Steigleder, Klaus (1997): *Gewirth und die Begründung der normativen Ethik*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 51:2, S. 251-267.
- Tasioulas, John (2007): *The Moral Reality of Human Rights*. In: Thomas, Pogge (Hrsg.): *Freedom from Poverty as a Human Right. Who owes what to the Very Poor?* Oxford. S.75-103.
- (2010): *Taking Rights out of Human Rights*. In: *Ethics*, 120:4, S.647-678.
- (2012): *Towards a Philosophy of Human Rights*. In: *Current Legal Problems*, 65:1, S.1-30.
- (2015): *On The Foundations of Human Rights*. In: Cruft, Rowan/Liao, Matthew S./Renzo, Massimo (Hrsg.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford. S.45-71.
- Tiedemann, Paul (2007): *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Berlin.
- Van der Veen, Robert (2008): *Reasonable partiality for compatriots and the global responsibility gap*. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11:4, S.413-432.
- Waldron, Jeremy (2000): *The Role of Rights in practical Reasoning: "Rights" versus "Needs"*. In: *The Journal of Ethics*, 4:1/2, S.115-135.
- (2009): *Dignity, Rank, and Rights*. The Tanner lectures on human values at University of California Berkeley. S.209-253.
- (2012): *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford.
- (2013): *Is Dignity the Foundation of Human Rights?* New York University School of Law. Public Law & Legal Theory Research Papers Series. Working Paper No. 12-73, S.1-29.

- (2013a): *Human Rights: A Critique of the Raz/Rawls Approach*. New York University School of Law. Public Law & Legal Theory Research Papers Series. Working Paper No. 13-32, S.1-21.
- Wellman, Carl (2011): *The Moral Dimensions of Human Rights*. Oxford.
- Wenar, Leif (2008): *Human Rights and Equality in the Work of David Miller*. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11:4, S.401-411.
- (2005): *The Value of Rights*. In: Campbell, Joseph Keim/O'Rourke, Michael/Shier, David (Hrsg.): *Law and Social Justice*. Cambridge. S.179-209.
- Werner, Micha H. (2002): *Minimalistische Handlungstheorie – gescheiterte Letztbegründung: Ein Blick auf Alan Gewirth*. In: Burckhart, Holger/Gronke, Horst (Hrsg.): *Philosophieren aus dem Diskurs: Beiträge zur Diskurpragmatik*. Würzburg. S.308-328.